UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

Sebastião Leal Ferreira Vargas Netto

A MÍSTICA DA RESISTÊNCIA:

culturas, histórias e imaginários rebeldes nos movimentos sociais latino-americanos

São Paulo

2007

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA SOCIAL

A MÍSTICA DA RESISTÊNCIA:

culturas, histórias e imaginários rebeldes nos movimentos sociais latino-americanos

SEBASTIÃO VARGAS

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História Social do Departamento de História da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em História Social.

Orientadora: Prof. Dra. Zilda Márcia Grícoli Iokoi

São Paulo
2007

“Do mal será queimada a semente”.

Nelson Cavaquinho

AGRADECIMENTOS

Primeiramente gostaria de agradecer a todos os trabalhadores rurais que me disponibilizaram seu tempo, histórias e, por vezes, casa e comida durante os percursos desta pesquisa. Seus conhecimentos vão bem além de qualquer saber acadêmico. Seria difícil nomear a todos, fica então um obrigado coletivo.

Aos companheiros Francisco, Fabiano e João que, em busca de conhecer o Brasil e seu povo, viajaram milhares de quilômetros no nem sempre confortável, mas já legendário, *Átila, el demócrata*. Aprendi muito com esta zona autônoma temporária.

A todos do Centro Xojobil, especialmente Alejandro Buenrostro, pela generosidade e pelos contatos no México que me possibilitaram desfrutar da incrível hospitalidade da família Peraza: José, Leonor e Emma estão entre as pessoas mais puras que conheci. Aqueles *desayunos* eram verdadeiras aulas sobre zapatismo, teologia, história e cultura mexicana. *Gracias de corazón por todo...* Ainda na capital, queria lembrar do pessoal da UNAM e da ENAH, principalmente o Daniel, Anita (e o Comandante Fusquinha), Claudia, Cecília e Iran. "*Ni la lluvia ni el viento detendrán el movimiento*". Em Chiapas, os agradecimentos vão para *Las Doñitas Duritas de la Lacandona*, bruxas e artistas rebeldes, especialmente Mariela e Lucia pela solidariedade, *buena vibra*, fotos e músicas. Aos zapatistas de San Cristóbal, gente sem nome e rosto, pelas atitudes e palavras. À Rosário, Sol e Dolores pelas informações. Aos indígenas choles do *ejido* Lopez Mateo que me acolheram e decifraram meu *nawal.*

Agradeço muito especialmente à professora Zilda que desde o início depositou sua confiança em mim e neste projeto. Obrigado pelos livros emprestados, pelos trabalhos conjuntos e pelas oportunidades abertas. Agradeço também aos professores Ariovaldo Umbelino de Oliveira e Renato da Silva de Queiroz pelas valiosas observações no exame de qualificação. À Tereza, Suzana, aos colegas do L.E.I. e às funcionárias da secretaria da pós-graduação, especialmente a Bete, por todos os galhos quebrados. Aos alunos da Escola

Estadual Vinícius de Moraes, em Cotia, e também aos colegas de trabalho da Oficina Pedagógica em Carapicuíba, principalmente o professor Antonio Cláudio pela tradução do resumo para o inglês.

Aos amigos André Larsen, Maurinho, Aline, Juliana, Luciano, Éder, Maurílio, Waldo, Cuca, Ana Rita, Bonfim, Bira e Caffi. Mando também um salve pra rapaziada do futebol, os golzinhos que guardei ajudaram a manter a “mente tranqüila”.

Agradeço, por fim, aos meus pais pelo apoio e ao meu irmão por ser do jeito que é. À minha mulher e ao meu filho eu dedico este estudo sobre os pobres da terra, suas histórias e sua dignidade rebelde.

LISTA DE SIGLAS:

1) Brasil:

ANCA – Associação Nacional de Cooperação Agrícola

CEB – Comunidade Eclesial de base

CECAS – Centro Esportivo e Cultural dos Assentados

CEDEM/UNESP – Centro de Documentação e Memória da Universidade Estadual Paulista

CIMI – Conselho Indigenista Missionário

CONCRAB – Confederação Nacional de Cooperativas da Reforma Agrária do Brasil

CONIC – Conselho Nacional de Igrejas Cristãs do Brasil

CONTAG – Confederação Nacional da Agricultura

CPT – Comissão Pastoral da Terra

EJA – Educação de Jovens e Adultos

FAF – Federação da Agricultura Familiar

FERAESP – Federação dos Empregados Rurais Assalariados do Estado de São Paulo.

FETAESP – Federação dos Trabalhadores na Agricultura do Estado de São Paulo

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

INCRA – Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária

ITESP – Instituto de Terras do Estado de São Paulo

LEI – Laboratório de Estudos da Intolerância

MAB – Movimento dos Atingidos por Barragens

MAST – Movimento dos Agricultores Sem Terra

MASTER – Movimento dos Agricultores Sem Terra

MBUQT – Movimento dos Trabalhadores Unidos Querendo Terra

MEV – Movimento Esperança Viva

MIRAD – Ministério da Reforma Agrária e do Desenvolvimento Agrário

MLST – Movimento de Libertação dos Sem Terra

MOAB – Movimento dos Ameaçados por Barragens

MPTS – Movimento Paz Sem Terra

MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra

MTB – Movimento Terra Brasil

MTP – Movimento Terra e Pão

MTST – Movimento dos Trabalhadores Sem Teto

MUP – Movimento Unidos pela Paz

PROCERA – Programa de Crédito Especial à Reforma Agrária

PRONAF – Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar

PRONERA – Programa Nacional de Educação na Reforma Agrária

UDR – União Democrática Ruralista

ULTAB – União dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas do Brasil

USP – Universidade de São Paulo

VPR – Vanguarda Popular Armada

2) México

AEDPCH – Assembléia Estatal Democrática do Povo Chiapaneco

ANCIEZ – Aliança Nacional Camponesa Emiliano Zapata

ARIC – Associação Rural de Interesse Coletivo

ARIC-UU – Associação Rural de Interesse Coletivo – União de Uniões

CCRI-CG – Comitê Clandestino Revolucionário Indígena - Comando Geral

CEM – Conferência do Episcopado Mexicano

CEOIC – Conselho Estatal de Organizações Indígenas e Camponesas de Chiapas

CIHMA – Centro de Investigaciones Históricas de los Movimientos Armados

CIOAC – Central Independente de Obreros y Campesinos

CLACSO – Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

CLCH – Coordinadora de Luchas de Chiapas

CNC – Confederação Nacional Camponesa

CND – Convenção Nacional Democrática

CNI – Congresso Nacional Indígena

CNPA – Coordinadora Nacional Plan de Ayala

CNPO – Confederação Nacional de Organizações Populares

COCOPA – Comissão de Concórdia e Pacificação

CONASUPO - Companhia Nacional de Subsistências Populares

DF – Distrito Federal

EIM – Ejército Insurgente Mexicano

EPR – Exército Popular Revolucionário

EZLN - Exército Zapatista de Libertação Nacional

FARC – Forças Armadas Revolucionárias Colombianas

FDN – Frente Democrática Nacional

FPTD – Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra

FLN - Forças de Libertação Nacional

FZLN – Frente Zapatista de Libertação Nacional

GBI – Guerra de Baixa Intensidade

IDH – Índice de Desenvolvimento Humano

JBG – Juntas de Bom Governo

LP – Linha Proletária

MLN – Movimento pela Libertação Nacional

MAREZ - Municípios Autônomos Rebeldes Zapatistas

OCEZ – Organização Camponesa Emiliano Zapata

ONU – Organização das Nações Unidas

PAN – Partido da Ação Nacional

PEMEX - Petróleos Mexicanos

PGR – Procuradoria Geral da República

PNR – Partido Nacional Revolucionário

PRD – Partido da Revolução Democrática

PRI – Partido Revolucionário Institucional

PROCUP - PDLP – Partido Revolucionário Operário Clandestino União do Povo - Partido dos Pobres

PRONASOL – Programa Nacional de Solidariedade

TLC – Tratado de Livre Comércio da América do Norte (em inglês: NAFTA)

UNAM – Universidade Nacional Autônoma do México

RESUMO

Esta tese analisa aspectos da cultura política de dois movimentos populares latino-americanos: o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) e a guerrilha mexicana do Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN). Conseqüente com o desafio intelectual de construir um conhecimento crítico e de situar a relação histórica entre luta e consciência social, decifrando no emaranhado de vontades da cena histórica as possibilidades e a eficácia da utopia camponesa e indígena gestada na adversidade de séculos de dominações e "resistências transformadoras", este estudo pretende verificar, pela análise das complexas tradições históricas e ideológicas desses movimentos, qual a relação da radicalidade da luta com fatores culturais diversos. Utilizando diversos suportes documentais e a observação da vida cotidiana, tento reconstituir e refletir sobre o processo de criação de uma "nova cultura política" que contribui para a emergência de projetos e atitudes políticas que "organizam a esperança e a rebeldia" articulando e mesclando modernidade e tradição. A partir de uma abordagem do imaginário político-ideológico (mas também utópico-poético) analiso e comparo os discursos e memórias, os princípios, a religiosidade, a ritualística e a "mística" presente nesses movimentos a fim de rastrear "afinidades", convergências e divergências na cultura política que emerge do campo latino-americano. Sugiro que um estudo em perspectiva temporal de *larga duração* possa ajudar na compreensão destes movimentos rebeldes que têm na utilização da memória histórica e dos seus símbolos "ativadores" de subjetividades que impulsionam suas práticas.

Palavras-Chave: História da América, movimentos sociais, cultura política, zapatismo, história do tempo presente.

ABSTRACT

This theses analyses aspects of the political culture of two Latin American popular movements: the Brazil´s Landless Workers Movement (MST) and the Mexican guerrilla of the Zapatista Army of National Liberation (EZLN). Besides it presents two objectives I´d like to discuss in particular. The first one is the intellectual challenge to build up a critical knowledge and to point out the historical relationship between fight and social conscience. The second one is how to decipher, in the confusion of wills of the historical scene, the possibilities and the efficiency of the peasant and indian utopia to overcome the many adversities got in centuries of domination and transforming resistances. Therefore this study intends to show through the analysis of the complex historical traditions and the ideology of these movements what is the relationship between the radicalism of the fight and diverse cultural factors. Using not only varied documentary supports but also the observation of the daily life, I reconstitute and reflect on the process of creation of a new political culture that contributes for the emergency of projects and political attitudes that organize the hope and the revolt as well the way they articulate and mix modernity with tradition. From a point of view that deals with not only what people think about ideological principles but also utopian and poetic ones, I analyze and compare the speeches and the memories; the religiosity, the rituals and the mysticism present in these movements in order to detect affinities, convergences and divergences in the political culture that emerge from the Latin American countryside. In my conclusion I hope that a secular perspective study of wide duration may enrich the understanding of these rebellious movements that make of its historical memory and of its symbols a propeller of subjectivity that stimulates its existence.

KEY WORDS: Latin American history, social movements, political culture, zapatism, history of the present time.

SUMÁRIO

Introdução

I

Na madrugada do primeiro dia do ano de 1994, um exército de mais de três mil combatentes, na grande maioria indígenas, tomou sete *pueblos* da região de Los Altos no estado de Chiapas: San Cristóbal de Las Casas, Ocosingo, Las Margaritas, Altamirano, Chanal, Oxchuc e Huixtán. Misteriosamente vindos da noite espessa das montanhas - "noite de quinhentos anos" - os guerrilheiros do Exército Zapatista de Libertação Nacional chegaram "carregando suas mochilas, seus mortos e sua história" e exigindo terra, emprego, casa, alimentação, saúde, educação, independência, liberdade, democracia, justiça e paz. A retirada das cidades ocupadas e o cessar fogo com o exército mexicano ocorreu muito rapidamente, mas o levante zapatista modificou o cenário político-social, não somente do pobre estado de Chiapas, mas também de todo o México.

Tomei conhecimento dessa rebelião por meio do jornal do Movimento dos Sem Terra. Mantendo sua prudente distância de qualquer movimento armado internacional, o periódico oficial do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra assinalou que os guerrilheiros "*indígenas uniformizados, com metralhadoras e fuzis automáticos, mas também com lanças e facões*" decidiram se rebelar com armas na mão para, nas palavras de um dos comandantes zapatistas, "*ter a oportunidade de morrer lutando e não de diarréia como morremos normalmente*".[1] Desde então tentei acompanhar o desenrolar desta rebelião, principalmente através dos comunicados do subcomandante insurgente Marcos. No final do ano de 1995, meses antes de ingressar na faculdade de história, tive a oportunidade de visitar o México e conhecer algumas ruínas maias numa região bem próxima da área do conflito. Lembro-me de um turista norte-americano que, extasiado com a opulência daquelas construções, exclamou ao guia, um senhor de aparência indígena, alguma coisa como: "*Que coisa impressionante! Que mistério pode ter exterminado com*

---

[1] Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, ano XIV – janeiro/fevereiro de 1994: "*A rebelião indígena de Chiapas*", p. 15.

essa antiga civilização capaz de erguer pirâmides tão complexas? Como é possível que eles tenham desaparecido por completo em tão pouco tempo, deixando esta região entregue à selva e aos animais?” Terminado o passeio, não sei bem porque, o guia se aproximou de mim e disse “*aquele gringo de merda, não percebe que aqui ainda estamos, aqui resistimos!*”[2] Perguntei a ele sobre os zapatistas e lhe disse que queria estudar história no meu país. Sua resposta foi marcante: “*Os zapatistas são como fantasmas que voltaram do fundo da história para cobrar uma dívida. Se você quer aprender um pouco de história, escute aqueles na sua terra que são como os zapatistas daqui, manifestações de outros tempos. Ecos da história*”.

II

Movimentos sociais geralmente dão origem a vários fatores explicativos que se interpenetram: econômicos, sociais, jurídicos, políticos, religiosos, etc... Esta tese se concentra na investigação dos fatores culturais que contribuíram na formação e atuação de duas organizações populares que reivindicam melhorias nas condições de existência para sua base social: em um caso as comunidades indígenas do estado de Chiapas; no outro, grupos de trabalhadores rurais que não possuem terra e estão dispersos pelo vasto território brasileiro. Embora no México os zapatistas tenham impulsionado e revitalizado o movimento indígena e apesar da “causa indígena” aparecer como eixo central no discurso do EZLN, denomino o estrato social que dá sustentação a estas organizações de campesinato[3], porém tento evitar reduzir toda a complexa diversidade da problemática agrária, camponesa ou indígena tanto no Brasil quanto no México aos acontecimentos centrados na ação do MST e do EZLN, respectivamente. Este seria um grande equívoco já que em ambos os países se encontram muitas outras organizações que trabalham com a mesma população rural que têm representação e apoio no MST e no EZLN[4].

---

[2] Curiosamente eu encontrei dois relatos com cenas bem semelhantes. O primeiro no livro de FUSER, Igor. *México em transe.* São Paulo: Scritta, 1995, p. 110; e o segundo num artigo sobre os zapatistas de ORTIZ, Pedro Henrique Falco: “Das montanhas mexicanas ao ciberespaço”. publicado pelo Instituto de Estudos Avançados da Universidade de São Paulo em 2006 e disponível na *Internet* em:http://www.iea.usp.br/iea/revista/rev55.html.

[3] Uma problematização sobre o conceito de campesinato/indigenato encontra-se no capítulo 2.

[4] Conforme dados do DATALUTA – Banco de Dados da Luta pela Terra (UNESP/MST) disponível na *internet* em: http://www2.prudente.unesp.br/dgeo/nera. até 2002 existiam 5.223 projetos de assentamentos no

Não é nosso intuito estabelecer “esquemas” ou “modelos latino-americanos” para os movimentos sociais e organizações camponesas que atuam em nosso continente. Mesmo as diversas regiões brasileiras se distinguem sobremaneira entre si quanto à história, cultura, geografia e instituições. Do mesmo modo, Chiapas apresenta tantas condições peculiares que o historiador mexicano Enrique Krauze já chegou a escrever que “*todo en Chiapas es Peru”,*[5] distanciando o estado do resto do país e vinculando-o, polemicamente, ao distante país andino por questões como a composição étnica, o passado colonial, a tradição das resistências indígenas e a presença de organizações armadas. Por sua vez, o filósofo Paulo Arantes compara o MST com os ingleses *diggers* do século XVII.[6] Consideramos que as condições sociais responsáveis pelo surgimento de cada movimento social exigem uma interpretação compatível com as características próprias de cada realidade não somente nacional, mas também regional. Mas não é por isso que devemos deixar de buscar associações ou comparações de natureza mais generalizante sobre questões comuns às mais diversas realidades sociais. No caso deste estudo, tentamos lidar com a dimensão imaginária ou cultural das lutas camponesas e sua linhagem histórica.

Brasil, dos quais 45% pertenciam ao MST. Contag, CPT, Mast, MTR, MAB, LOC, OLC, CUT rural, MLST são as siglas de alguns dos 51 grupos de trabalhadores rurais atuantes no país. No México e particularmente em Chiapas, também há uma grande profusão de organizações *campesinas* atuantes. A própria estrutura clandestina da guerrilha do EZLN permite a participação dos seus membros em outras organizações, geralmente pacíficas. Como exemplo citamos a *Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC)* que teve muitos membros participando do levante de 1994, alguns permanecem até hoje no EZLN, outros retornaram às suas comunidades e seguem sua luta através de suas organizações coorporativas ou políticas. “Mas todos persistem nas demandas pela autonomia dos povos indígenas, o que significa não apenas direito à terra, mas também ao etnodesenvolvimento e ao auto-governo em regiões autônomas”. SCHWENGBER, Ângela Maria. *Resistência e Utopia: resgatando e transformando culturas - reflexões sobre trajetórias do Movimento Sem Terra – MST – Brasil e da “Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos” – CIOAC – México.* Dissertação (Mestrado em Integração da América Latina). São Paulo, USP/PROLAM, 2000, p. 17.

[5] KRAUZE, Enrique. “El evangelio según Marcos”. In: *Letras Livres*, México, março de 2001, p. 18.

[6] “Pode-se dizer que a revolta dos *diggers* em meio à Revolução vencedora é responsável pelo curto verão de uma ‘utopia concreta’, na acepção que lhe deu o marxismo profético de um Ernest Bloch. Os *diggers* estão na origem de um dos primeiros atos radicais desses grupos não-conformistas: simplesmente começaram a ocupar terras improdutivas e cultivá-las por sua própria conta e de modo comunitário, proclamando tratar-se de um direito dos pobres, cujo acesso ancestral às terras comuns já estava sendo vedado pela crescente disseminação dos “cercamentos” senhoriais. Reforma agrária como ação direta, em suma. Essas comunidades Diggers, que não foram concebidas apenas para resolver o problema econômico de seus protagonistas imediatos, segundo nosso autor (Christopher Hill), caso se alastrassem e vingassem poderiam funcionar como o embrião de uma nova civilização, desta vez francamente emancipatória. [...] Situo o MST na mesma linhagem histórica daqueles mesmos grupos radicais cuja utopia em ato poderia ter mudado o rumo da Revolução”. ARANTES, Paulo Eduardo. *Zero à esquerda.* São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2004, p. 144.

José de Souza Martins reclama que a mídia internacional e mesmo pesquisadores acadêmicos freqüentemente tem associado o movimento zapatista com a luta do MST. Para ele "*excetuada a tática similar de dar visibilidade sobretudo internacional às demandas dos trabalhadores rurais, bem como o nível razoavelmente eficaz de organização em ambos os casos e a participação ativa da Igreja católica na organização de quadros e na produção de uma rede de apoio, nada propriamente substantivo aproxima os dois casos"*.[7] Deixando de fora estas questões citadas por Martins, por si só importantes e relevantes, será mesmo que não existe proximidade entre os projetos políticos, as preferências ideológicas ou a identificação dos adversários entre zapatistas e sem-terra brasileiros? Não podemos considerar "substantiva" a semelhança na utilização da memória histórica e no manejo de símbolos? Seria descabido definirmos uma "mística" que perpassa estas lutas tão diferentes se analisadas sob certa ótica, mas tão semelhante sob uma perspectiva mais ampla? Está longe do nosso intuito somente apontar "isto é parecido; isto não é". Entendemos que o esforço comparativo deve, como primeiro passo, estabelecer algumas questões centrais e, a partir de algumas temáticas, operar a comparação. No nosso caso, ao tentarmos trabalhar com questões da subjetividade política e do imaginário, queremos analisar como movimentos sociais combativos trabalham questões da cultura política tais como a memória histórica, o valor dos símbolos e, principalmente, o que definimos como uma *mística rebelde.*

Estamos conscientes de que os focos comparativos poderiam ser outros. Para alguns autores, o aporte fundamental do EZLN é relativo à revalorização dos direitos dos povos indígenas, sendo esta organização uma das muitas facetas do desenvolvimento das lutas indígenas do continente. Outros estudos comparativos poderiam estabelecer paralelos entre os zapatistas e movimentos como o dos aymaras na Bolívia. Se o foco fosse a luta armada, então comparações poderiam aparecer entre o EZLN e as FARC da Colômbia ou mesmo

[7] MARTINS, José de Souza. *O sujeito oculto: ordem e transgressão na Reforma Agrária.* Porto Alegre, UFRGS, 2003, p. 195. James Petras, por outro lado, vê tantas similitudes entre o MST e o EZLN que os chama, com certo exagero, de "movimentos sósias". PETRAS, James. "Os camponeses: uma nova força revolucionária na América Latina". In: STÉDILE, João Pedro (org.) *A reforma agrária e a luta do MST.* Petrópolis, Vozes, 1997, p. 272.

entre o primeiro e guerrilhas extintas ou quase debeladas como o Sendero Luminoso[8]. Forma de organização, tipos de ações e estratégias políticas poderiam ser o foco comparativo, por exemplo, entre sem-terra brasileiros e os *piqueteros* argentinos.

A mais óbvia diferença entre o MST e o EZLN é o caráter pacífico e não-armado do primeiro em contraste com a forma militarizada do segundo. Um dos méritos que mais orgulham os dirigentes do MST foi não ter caído, ao longo de sua história de resistência, em provocações que levassem ao armamento sistemático dos seus integrantes. Como ressaltou um dirigente do movimento: "*Nossa luta sempre foi radical e pacífica. Mas seria burrice aderir às armas, com o nível de enfrentamento que temos com o Estado e as PMs. Estaríamos fazendo o jogo do inimigo*".[9] Já os zapatistas, que justificam o levante armado e a organização clandestina como os últimos recursos dos indígenas, tiveram apenas alguns dias de guerra, firmando um cessar-fogo que dura até os dias de hoje. Podem ser considerados como a guerrilha que menos atirou ou matou na história recente e alguns até contestam seu caráter de movimento guerrilheiro.[10]

Apesar do MST não possuir existência jurídica formal para dificultar a ação repressiva do estado, o movimento é relativamente aberto incorporando uma quantidade impressionante de pessoas nas diversas funções que a organização requer. Já o EZLN é uma força beligerante e clandestina. Nesta organização há uma clara diferenciação entre insurgentes, milicianos e bases de apoio, sem contar os simpatizantes do chamado "zapatismo civil" que impulsionam ações de solidariedade locais, nacionais e internacionais. Os insurgentes, seres quase mitológicos até mesmo dentro de suas comunidades de origem, são os soldados permanentes que constituem o exército zapatista. Vivem em acampamentos secretos na selva e nas montanhas em constante movimento e estão "liberados" dos trabalhos comunitários e agrícolas. É praticamente impossível precisar o número exato de insurgentes que, segundo o governo mexicano, podem variar de

---

[8] Este é exatamente o enfoque de: CAM, Jorge Lora. *El EZLN y Sendero Luminoso: radicalismo de izquierda y confrontación político-militar en América Latina.* México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1999.
[9] Revista ATENÇÃO, n. 6, 1996, p. 34.
[10] MONTEMAYOR, Carlos. "De la guerrilla al movimiento rebelde: el despuntar del alba". In: *Proceso Edición especial 13.* Janeiro de 2004, pp. 12-18.

3.000 a 15.000 combatentes. Os milicianos são pessoas que receberam algum tipo de treinamento militar, estando aptos para o combate em caso de agressões externas ou em situações especiais. Eles fazem parte da organização militar zapatista, mas habitam em suas comunidades desenvolvendo diversos tipos de trabalhos inclusive nas plantações. Os chamados ‘base de apoio’ constituem a esmagadora maioria dos habitantes dos territórios sob influência do zapatismo. Eles fornecem alimentação e dão suporte material que os guerrilheiros necessitam. Atualmente as autoridades dos Municípios Autônomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ) e das Juntas de Bom Governo dos Caracóis são compostas por estes zapatistas “civis”. Obviamente, toda esta estrutura é conectada por complexos laços de parentesco e compadrio típicos das sociedades camponesas e indígenas.

Devo ressaltar que nesta tese não trataremos de algumas temáticas tais como as finanças dos movimentos, sua organicidade interna e aspectos especificamente militares ou operacionais destas organizações, sendo o objetivo deste estudo realizar uma aproximação das mentalidades dos participantes, seus sentimentos, sonhos, suas teorias políticas, idéias religiosas, memórias, histórias e utopias. Nossas questões principais são: como se constrói e qual o significado atribuído à cultura nestes movimentos sócio-políticos? Quais são as relações entre cultura política e cultura tradicional? Como se dão as mesclas e hibridações culturais? Quais os papéis e quais as fronteiras entre ideologia, utopia e religião nos movimentos sociais? No que consiste a mística e quais são as conexões entre ânimo rebelde e fé? E entre memória histórica e luta social? Como os movimentos sociais incorporam uma ritualística e como trabalham com os símbolos?

Explorando estes temas, pretendo contribuir para o conhecimento sobre as concepções e práticas inovadoras desses importantes sujeitos do protesto social que, simbolicamente e de fato, modificaram a relação entre setores da população rural e os grupos dominantes de seus países.

III

A tese está dividida em três partes e sete capítulos. No final, em forma de anexos, inserimos algumas páginas que trazem imagens, trechos e documentos que ilustram nossa argumentação. O primeiro capítulo é sobre as opções teórico-metodológicas, as fontes e o trabalho de campo. No segundo, procuro refletir sobre a problemática secular das lutas camponesas, apresento dados sobre as realidades sociais do México e do Brasil e discuto as categorias de *camponeses* e *indígenas*. No terceiro capítulo desta primeira parte analiso aspectos da cultura política do MST e do EZLN, tais como seus ‘sincretismos ideológicos’ e seus horizontes utópicos.

A segunda parte, com dois capítulos, trata das utilizações da memória histórica nos movimentos sociais. Também realizo um balanço histórico sobre os episódios considerados como ‘antecedentes’ das atuais lutas dos zapatistas mexicanos e dos sem-terra no Brasil.

A terceira parte é sobre o imaginário dos movimentos sociais. Em três capítulos abordamos temas como identidade; hibridação cultural; as relações entre fé e protesto social; a mística e a ritualística rebelde; a simbologia, a arte e a comunicação nos movimentos sociais.

PARTE I

CAMINHANDO PERGUNTAMOS

Caminhar de noite, no breu, se jura sabença: o que reza o chão – o pé que adivinha. A gente imagina uns buracões disformes. A gente espera vozes.
Guimarães Rosa, ***Grande Sertão: Veredas***

CAPÍTULO I
SOBRE A PESQUISA E SEUS CAMINHOS

1.1 Escolha do tema

Este trabalho procede da minha preocupação em compreender e analisar as novas formas de cultura política que emergem no campo latino-americano. O entendimento correto da natureza das organizações populares deve ancorar-se no estudo dos processos de resistências e rebeldias das populações rurais, tão recorrentes na "*larga noche*" da história latino-americana. Desse modo, meu esforço está centrado em entender os fatores que possibilitaram a emergência de movimentos sociais de grande vitalidade e capacidade mobilizadora num momento em que outros setores e organizações populares encontravam-se mergulhados numa crise programática.

Adianto a hipótese de que a recuperação/valorização/hibridação de elementos fortemente enraizados na cultura tradicional (mas também a incorporação de práticas e valores novos) desses atores sociais, bem como uma extraordinária capacidade de manejar e mesclar conteúdos simbólicos, sejam eles religiosos, históricos ou ideológicos tornam movimentos como o dos zapatistas no México e o dos sem-terra no Brasil, fenômenos originais e inovadores. A rebeldia das populações camponesas e indígenas latino-americanas desafia o mundo intelectual e político a compreendê-la, juntamente com os movimentos sociais que surgem em diferentes partes dos países e do continente. Para interpretar essa complexa evolução dos laços entre as culturas tradicionais e seus hibridismos com relação à ação política, em um contexto de modernização e intenso conflito social e político, serão necessário instrumentos analíticos que conjuguem aportes de diferentes áreas das ciências humanas.

1.2. Problemática e discussão bibliográfica (referencial teórico)

Existem muitos olhares sobre estes "novos" movimentos sociais. No caso do zapatismo, a bibliografia é vasta e variada. Encontram-se relatos mais ou menos aprofundados em Grange & Rico (1997), Oppenheimer (1996) e Fuser (1995), mas a obra mais completa é de Ramírez (2003). Comentários e artigos publicados nos mais variados meios (jornais, revistas especializadas e *internet*) avolumam-se e não convém citá-los neste espaço. Os estudos, acadêmicos ou não, que tentam teorizar o zapatismo caracterizam-se por uma diversidade de enfoques e vigor, compondo um mosaico fragmentário que torna difícil um balanço sistemático da produção sobre o assunto. Para esta pesquisa, selecionei as obras que tratam, pelo menos parcialmente, do tema das relações entre cultura, política e tradição neste movimento social: Gepetto (1997), Harvey (2000), Díaz-Polanco (1997), Avilés & Mina (1998), De Lella & Ezcurra (1994), Navarro & Herrera (1998), Petras (2000), Chomsky (1995), Brige & Di Felice (1998, 2002), Montalbán (1999). De especial interesse por serem estudos aprofundados onde se discute concepções históricas, cosmovisão e identidade zapatista, no âmbito da historiografia, sociologia e antropologia: Montemayor (1997), Lenkersdorf (1996, 1999), Chiptink (1998), Buenrostro y Arellano (2002), Gilly (1995, 1997), Womack (1998), Castells (1999), Paz (2000), Vos (2002), Ceceña (2005) e Dávalos (2005). Fundamentais como fontes são os comunicados do EZLN e os escritos do Subcomandante Marcos[1], bem como as grandes entrevistas com Le Bot (1997) e Ramonet (2001).

No caso do MST, é menor a profusão de obras. Mesmo assim existem inúmeros estudos acadêmicos que geralmente limitam-se à questões específicas como a problemática de gênero em Pavan (1998), cooperação Schreiner (2002) ou se debruçam somente sobre uma área de atuação do movimento como Borges (1997), Marques (2000), Bombardi (2001) e Justo (2005). As obras que tentam abranger o MST de um modo mais geral são de Harnecker (2003), Wright (2003) e Branford (2004); Caldart (1987 e 2000) e Mariana

[1] No final da tese pode-se encontrar uma lista dos principais "sites" sobre zapatismo sendo o mais importante para a coleta de comunicados <http//www.ezln.org.mx/>. Também consultei: *EZLN: Documentos y comunicados.* Tomos 1,2,3,4 e 5 (de janeiro de 1994 a abril de 2001). Prólogo de Antonio García de Léon e Carlos Monsiváis. México, Ediciones Era.

(2003) que realizam bons estudos sobre os processos educativos e culturais no MST; Fernandes (1996, 2000) que analisa a formação do MST no Estado de São Paulo e no Brasil; Gohn (1997, 2000), Martins (2000, 2003 e 2004), Chaves (2000) e Feliciano (2003) que refletem sobre a atuação e a cultura política do movimento; e Moura (2000) que tenta estabelecer um paralelo entre as experiências históricas de Canudos e do MST. Para uma abordagem mais antropológica do movimento, Comerford (1999) e Turatti (2005). São indispensáveis como fontes os cadernos do MST que tratam da cultura, da mística e dos valores (ver fontes do MST no final), sendo a obra de Bogo (1999, 2003) uma espécie de síntese delas. Também no caso do MST são fundamentais as entrevistas com lideranças, destacando-se a de Stédile & Fernandes (1999); o primeiro também organizou obras que tratam da questão agrária e da luta do MST (Stédile: 1994 e 1997).

Algumas comparações entre os referidos movimentos tem sido feitas, geralmente somente para sublinhar que o campo latino-americano "está vivo" e que os novos movimentos sociais que atuam nele merecem uma atenção especial como as de Linhares (1999), Petras (2000) e Buenrostro y Arellano & Oliveira (2002). Algumas vezes, veículos jornalísticos, no intuito de sensacionalismo ou desqualificação, chegaram a comparar o MST com a guerrilha dos zapatistas (como, por exemplo, a revista Veja, de junho de 1998). Na verdade, falta um estudo que objetive relacionar, de modo sistemático, as concepções e práticas, bem como as origens históricas e ideológicas desses movimentos populares latino-americanos.

No nível teórico, seria importante citar algumas leituras e autores importantes para esta pesquisa. Sobre as conexões entre religiosidade e protesto social camponês são de fundamental importância as obras de Iokoi (1996), Lowy (2000) e Queiroz (2004). Sobre o imaginário social e mitologias políticas, utilizo as obras do historiador mexicano Florescano (1996, 2002) e de Girardet (1987). É importante também o diálogo, muitas vezes contraposto, com a obra do sociólogo Martins (1981 e 2004) que trata da formação e da atuação política do campesinato na história do Brasil. Quanto aos autores que influenciaram meu modo de ver o mundo e pensá-lo não podia deixar de citar Hobsbawm (1970 e 1998) e Thompson (1998), no âmbito da historiografia. Sobre uma síntese

interpretativa do Brasil, México e América Latina sou tributário dos escritos de Darcy Ribeiro (1986 e 1995), Octavio Paz (1984 e 2000) - embora discorde de suas posições políticas - e do peruano J. C. Mariátegui (1982). Devo citar as obras de Debord (1997) e Bey (2001), pelo menos para alertar o leitor sobre minhas preferências ideológicas. Também não poderia deixar de assinalar a desconcertante descoberta da obra de João Guimarães Rosa, um dos maiores mestres de alguns temas que aparecem neste estudo.

1.3. As opções teórico-metodológicas

Método regressivo-progressivo

A contribuição do pensamento de Henri Lefebvre para nossa pesquisa não é somente de ordem metodológica. Obras como *La conscience mystifiée* (1979) e *Critique de la vie quotidienne* (1947) forneceram um arcabouço teórico de grande valia para o estudo das transformações sociais, seus processos e movimentos, seja para o historiador, o sociólogo, o filósofo ou o antropólogo. Intelectual inquieto e de certa forma inclassificável, Lefebvre escreveu obras pioneiras sobre temas como alienação e consciência, vida cotidiana, história residual e as sucessões de etapas históricas, para ficarmos apenas com alguns temas caros ao nosso estudo.

Em 1953, Henri Lefebvre publicou um pequeno texto nos *Cahiers Internationaux de Sociologie* intitulado "Perspectivas da sociologia rural", onde esboça um método de pesquisa que se revelaria fecundo tanto no desenvolvimento de sua obra posterior, quanto na de outros estudiosos da realidade rural. Ele inicia o texto reconhecendo uma dupla complexidade da realidade social: horizontal e vertical. Deste modo, um grupo humano, por exemplo, uma dada comunidade camponesa, apresenta uma multiplicidade de aspectos que tem que ser descritos e fixados (aspectos demográficos, estrutura familiar, *habitat*, religião, etc.). Mas Lefebvre se apressa em completar que esta complexidade horizontal possui, simultaneamente, uma "complexidade vertical" ou "histórica". Com efeito, no mundo rural principalmente, encontramos a coexistência de formações econômico-sociais distintas,

reagindo umas sobre as outras. Para abordar tal complexidade e tal reciprocidade de relações sociais Lefebvre propõe:

> um método muito simples utilizando as técnicas auxiliares e comportando vários momentos:
> a) Descritivo. – Observação com um olhar informado pela experiência e por uma teoria geral...
> b) Analítico-regressivo. – Análise da realidade. Esforço para "fechá-la" exatamente...
> c) Histórico-genético. – Esforço para voltar a encontrar o presente, mas agora elucidado, compreendido, explicado.[2]

Jean-Paul Sartre, com quem Lefebvre polemizou durante boa parte de sua vida, na sua busca por um método que integre a sociologia e a história desde a perspectiva da dialética materialista escreve que "*nada temos a acrescentar a este texto tão claro e tão rico*". Ele considera que este método, "*com sua fase de descrição fenomenológica e seu duplo movimento de regressão primeiro e de progresso depois é válido*"[3] possuindo uma evidente força heurística.

Aprofundemo-nos um pouco mais no sentido destes procedimentos metodológicos que identificam e recuperam temporalidades desencontradas e coexistentes, relacionando-os com nossa presente pesquisa. Esses procedimentos devem seguir momentos mais ou menos definidos: **primeiramente o momento descritivo do método**, onde o "tempo" de cada relação social ainda não está totalmente identificado. Cabe ao pesquisador reconstituir, a partir de um olhar teoricamente informado, a diversidade das relações sociais, identificando e descrevendo o que vê. Esta seria a parte etnográfica e "horizontal" do estudo. No caso da presente pesquisa, ocorrendo no momento da visitação, observação e convivência com populações de acampamentos, assentamentos e comunidades rurais sob influência do MST e do EZLN. O caderno de campo, as anotações, fotografias e entrevistas seriam os principais materiais resultantes deste primeiro momento. Note-se que o olhar resultante desse trabalho de campo deve ser "informado" tanto por uma teoria geral como pela experiência. Na presente situação de pesquisa - muito mais do que um sistema

---

[2] LEFEBVRE, H. "Perspectivas de sociologie rurale". In: *Cahiers Internationaux de Sociologie,* vol.XIV, Paris: Seuil, 1953.
[3] SARTRE, Jean-Paul. *Crítica de la razón dialética.* Tomo I, Buenos Aires: Losada, 1979.

ideológico - entendemos que essa “teoria geral” seria um conjunto de dados e obras que se debruçam sobre os processos históricos mexicanos e brasileiros (inseridos, portanto, no processo histórico latino-americano), onde a questão agrária aparece com muita intensidade.

Quanto à experiência, seria não somente a indispensável vivência cotidiana com determinados sujeitos sociais, mas também o levantamento informativo da realidade social específica desses sujeitos. O exame de fontes, primárias e secundárias, estudos de casos, monografias e teses, obras de referência, reportagens, entrevistas, e obviamente, os materiais produzidos pelos movimentos sociais bem, como a bibliografia especializada, são fundamentais para a da ida ao campo.

O **segundo momento é o analítico-regressivo**. José de Souza Martins, um notório tributário desta metodologia, define bem esta etapa:

> Por meio dele (método analítico-regressivo) mergulhamos na complexidade vertical da vida social, a da coexistência de relações sociais que tem datas desiguais. Nele a realidade é analisada, decomposta. É quando o pesquisador deve fazer um esforço para datá-la exatamente. Cada relação social tem sua idade e sua data, cada elemento da cultura material e espiritual também tem sua data. O que no primeiro momento parecia simultâneo e contemporâneo é descoberto agora como remanescente de época específica. De modo que no vivido se faz de fato a combinação prática de coisas, relações e concepções que de fato não são contemporâneas. Nesse momento, fica evidente a importância do domínio das disciplinas especiais – a sociologia, a antropologia, a história, a economia, etc.[4]

Nesta etapa “multidisciplinar” da pesquisa, realizamos um estudo das complexas “tradições” ideológicas dos citados movimentos sociais, do seu aspecto híbrido e inovador, bem como sua herança de experiências históricas diversas. A cultura política (em ambos os casos profundamente ligada à religiosidade e a diversos elementos da cultura tradicional dessas populações rurais) é recuperada pela análise dos diversos símbolos, da iconografia, dos discursos, da estrutura da oralidade camponesa, da sua gestualidade e ritualística, das

[4] MARTINS, José de Souza. (org.) *Henri Lefevbvre e o retorno à dialética.* São Paulo, Ed. Hucitec, 1996, p. 21.

músicas, da mitologia política, da toponímia e da constante (re)utilização da memória histórica.

A dualidade memória/esquecimento é uma das oposições essenciais que estruturam o vocabulário zapatista e se relaciona com outras como morte/vida, paz/guerra, verdade/mentira, palavra/silêncio. O esquecimento também é associado à marginalização, à humilhação e ao desprezo que sofreram e sofrem os indígenas e os camponeses na América Latina. No âmbito da memória, cabe mencionar duas associações importantes. Por um lado memória tem a ver com condições materiais indispensáveis para dar estabilidade à existência humana, como a terra e a casa. A história, ao ser fundamento e raiz, e também por estar associada com os antepassados, é solo firme que permite aos homens caminhar, enquanto o esquecimento é o vazio no qual correm o perigo de cair. Por outro lado a memória também se relaciona com essa noção fundamental, ao mesmo tempo material e simbólica, que define a possibilidade de uma vida realmente humana: a dignidade. "*A dignidade tem a ver com a história. Com as histórias de cada um e de todos*", fala um sem-terra brasileiro. Diversos documentos indicam que tanto para os zapatistas mexicanos como para os sem-terra brasileiros, memória e história são indispensáveis para conseguir uma vida conforme as exigências dos "*verdadeiros seres humanos*".

É constante a utilização por parte do EZLN, em seus comunicados, de trechos e manifestos que fazem um paralelo histórico entre acontecimentos da história mexicana e a atual luta dos zapatistas de Chiapas. Respondendo às acusações do exército nacional, que tentava vinculá-los à antiga organização guerrilheira Frente de Libertação Nacional (FLN), o subcomandante Marcos escreve:

> al nombre de las FLN entre os antecedentes del EZLN, el gobierno debe agregar al de todas las organizaciones guerrilleras de los años setentas y ochentas, a Arturo Gámiz, a Lucio Cabañas, a Genaro Vázquez Rojas, a Benito Juárez, a Emiliano Zapata, a Francisco Villa, a José Maria Morelos y Pavón, a Miguel Hidalgo y Costilla, a Ricardo Flores Magón, y a muchos otros que ya borraron de los libros de historia porque un pueblo con memoria es un pueblo rebelde. (Comunicado do EZLN de 9 de fevereiro de 1995)[5]

[5] "Sobre avance del ejército mexicano y detenciones". In: *EZLN: documentos y comunicados* (vol. 2-1995) Op. cit., p. 222.

Nas publicações internas do MST existem vários textos semelhantes quanto à recuperação da história. Mas não é somente nos textos que essa preocupação aparece. Os trabalhadores sem-terra escolheram para diversos acampamentos, assentamentos, agrovilas, ruas e escolas no país inteiro, nomes que remetem às lutas históricas ou personagens dessas lutas, incluindo "mártires" do próprio movimento. Para citarmos apenas alguns exemplos: Che Guevara, Carlos Lamarca, Antônio Conselheiro, Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro, Betinho, Carlos Marighela, Zumbi dos Palmares, Dandara, Sepé Tiaraju, Tiradentes, Emiliano Zapata, Camilo Torres, Chico Mendes, Nelson Mandela, Paulo Freire, Oziel Pereira, Padre Jósimo Tavares, etc.

Homenagem às brigadas do MST: "Construtores da Revolução", "Semente da Terra", "Zumbi dos Palmares", "Sepé Tiaraju", "Roseli Nunes", etc. Escola Nacional Florestan Fernandes, Guararema, 2005. Foto do autor.

Importante neste momento é sistematizar o estudo histórico sobre “episódios” da história de ambos países, que aparecem constantemente como antecessores diretos e indiretos, do atual Movimento dos Sem Terra e dos zapatistas de Chiapas. No primeiro caso, as principais referências históricas são as resistências indígenas no período colonial, o quilombo de Palmares, a Cabanagem, Canudos, a guerra do Contestado, a experiência de Trombas e Formoso em Goiás e as Ligas Camponesas do nordeste brasileiro.

Já os zapatistas mencionam, constantemente, em seus discursos e comunicados episódios relacionados à chegada dos conquistadores e à conquista, às insurreições indígenas da época colonial, às lutas de independência e reformas com textos e citações sobre Morelos, Guerrero e Juárez. Mas sem dúvida a Revolução Mexicana de 1910 é o referencial obrigatório. Personagens como Emiliano Zapata e Pancho Villa, juntamente com episódios do processo revolucionário mexicano, como a convenção de Aguascalientes, por exemplo, aparecem constantemente como paralelos de personagens atuais da cena política mexicana e da luta do EZLN.

Além de “continuadores” dessas diversas lutas nacionais ambos movimentos sentem-se inspirados por outras lutas internacionais. O caso paradigmático é o do Che Guevara, mas além dos cubanos, também os sandinistas nicaragüenses, as lutas de El Salvador e da Guatemala e até mesmo a figura de Gandhi são tidas como inspiração e são vistas como experiências de libertação que devem ser compreendidas e devidamente ‘incorporadas’.

O esforço de “datação” da realidade social é emblemático no caso dos zapatistas. A análise dos seus discursos e comunicados, em sua multiplicidade de significados, aponta uma superposição de temporalidades que merecem um esforço para serem fixadas. Como exemplos dessa mescla de elementos aparentemente díspares, tanto da cultura material como da espiritual (se é que podemos fazer essa diferenciação), temos o “mito” de Votán-Zapata: interessante caso de “sincretismo político-religioso” onde uma remota divindade maia é associada ao famoso revolucionário agrarista, ícone, inspirador e “comandante em

chefe espiritual" do atual exército que ostenta seu nome. Como escreve o subcomandante Marcos:

> Desde la hora primera de esta larga noche en que morimos, dicen nuestros más lejanos abuelos, hubo quien recogió nuestro dolor y nuestro olvido. Hubo un hombre que, caminando su palabra desde lejos, a nuestra montaña llegó y habló con la lengua de los hombres y mujeres verdaderos. Era y no era de estas tierras su paso, en la boca de los muertos nuestros, en la voz de los sabedores ancianos, caminó su palabra de él hasta el corazón nuestro. Hubo y hay, hermanos, quien siendo y no siendo semilla de estos suelos a la montaña llegó, muriendo, para vivir de nuevo, hermanos, vivió muriendo el corazón de este paso propio y ajeno cuando casa hizo en la montaña de nocturno techo. Fue y es su nombre en las nombradas cosas. Se detiene y camina en nuestro dolor su palabra tierna. Es y no es en estas tierras: Votán Zapata, guardián y corazón del pueblo. Es y no es todo en nosotros... Caminando está... Votán Zapata, amo de la noche... Señor de la montaña... Nosotros... Votán Zapata, guardián y corazón del pueblo.[6]

Para o historiador dos imaginários sociais, emblemático também é o caso de subcomandante Marcos - o que não diminui o peso de personalidades como as dos comandantes Tacho (tojolabal), Abraham (tzental) e Abel (chol), para ficarmos apenas com três nomes. Muito do fascínio exercido pelo chefe guerrilheiro se deve à "multiplicidade" de significados que sua figura alimenta. Como ele mesmo diz, com certa ironia, "*sou um mito genial*". Geralmente a cavalo, com a indumentária completa: gorro "*passamontañas"*; cachimbo; uma velha boina estilo Mao Tsé-Tung, com as três estrelas vermelhas e o igualmente gasto (datam de sua primeira estada na selva do fim de 1983) lenço vermelho no pescoço; as imensas cartucheiras *a la* Zapata (ou Lampião) nos ombros; o aparelho de rádio; um relógio em cada pulso e o moderno fuzil (um M-16, calibre 5.56mm, com seletor de cadência e alcance efetivo de 460 metros, além de mira telescópica e carregador de tambor com 90 tiros), entre discreto e ameaçador. Sua imagem remete a imaginários diversos, porém poderosos: a do rebelde justiceiro e guerreiro (Robin Hood ou Zorro modernos); a do sábio (cujo atributos são os dons da fala e da escrita e o símbolo mais evidente o cachimbo); a do revolucionário-guerrilheiro que recupera e revitaliza um dos maiores "mitos" latino-americanos do século XX que foi o Che Guevara, isso tudo misturado a uma exótica e misteriosa condição indígena, simbolizada pelo uso dos "bastões de mando" e da máscara, de variados significados na cultura tradicional mexicana. Signo da

---

[6] "Votán Zapata". *EZLN: documentos y comunicados.* (vol.1). Op. cit., p. 211.

fusão entre os dois universos, o urbano, culto, marxista e ocidental com o indígena, mítico sem deixar de ser contemporâneo, é a linguagem sincrética do subcomandante Marcos. Atrás da máscara que lhe permite muitas personalidades, juntam-se diferentes estilos literários, linguagens heterogêneas, capazes de produzir textos inclassificáveis pela leveza e rapidez na troca de tom e conteúdo. Neles podemos detectar e analisar uma grande variedade de influências, tradições e ecos.

Subcomandante Insurgente Marcos, porta-voz e chefe militar do EZLN
Foto Centro Xojobil

***

O **terceiro momento** do método da dialética de Lefebvre é **histórico-genético,** quando o estudioso se esforça para "reencontrar o presente". Se num segundo momento o esforço era inquisitivo, agora se trata da etapa da "elucidação, compreensão e explicação". Neste momento regressivo-progressivo tenta-se elucidar os desencontros de tempos e, portanto, de possibilidades. "*Somos produto de quinhentos anos de história*" dizem tanto zapatistas mexicanos quanto sem-terra brasileiros. Na gênese das contradições está de fato a gestação de virtualidades e possibilidades que ainda não se cumpriram. Alternativas não consumadas, necessidades insuficientemente atendidas.

Conhecendo-se as vicissitudes históricas das populações camponesas é possível adentrar-se no quadro reivindicatório das organizações que as representam (ou pretendem representar). Sem dúvida, esta é a parte mais difícil do método, que muitas vezes transcende o esforço do historiador, uma vez que a modernidade, ao mesmo tempo que produziu tecnologia e integração de diferentes sujeitos pelo 'trabalho social', também aniquilou, com uma velocidade historicamente considerável, culturas, territórios e vida (meio ambiente). Neste estudo, se faz necessária uma discussão que tenha como foco a importância e as relações entre ideologias, tradições, religiões e utopias para melhor compreensão das capacidades respectivas tanto na recuperação/transformação/hibridação de valores, quanto na construção de identidades capazes de orientar ações sociais de protesto.

As percepções, reivindicações e ações dos sujeitos estão inscritas em condições sociais e situações historicamente herdadas. "*Somos a história teimosa que se repete para já não repetir-se, o olhar atrás para poder caminhar para frente*", dizem os zapatistas de Chiapas. Mais uma vez, o tema da história residual e inconclusa, de tempos superpostos, que, na difícil linguagem de utopias e ideologias híbridas, formula aspirações, temores, rupturas, recusas e projetos[7]. Essa lógica tem como componentes constitutivos as múltiplas naturezas contidas no vivido: a indignação e a revolta, a necessidade e o interesse, a consciência e a identidade, a experiência e a resistência, a concepção de terra de trabalho contra a de terra de negócio e de exploração, as noções de justiça, liberdade e dignidade.

Uma das preocupações nesta parte do estudo será analisar o processo, tanto coletivo quanto individual, que leva a eclosão da revolta e ao engajamento na luta concreta por melhorias de vida. Aí se encontram, lado a lado, causas econômicas que tornam as condições de vida absolutamente intoleráveis, com motivações de cunho "culturais/imaginárias" (utópicas, ideológicas, religiosas, místicas, etc.). Esse processo, que leva os indivíduos concretos a agir de determinadas maneiras e a romper, em diversos

[7] O tema da 'história inconclusa' perpassa as obras do sociólogo José de Souza Martins, figurando especialmente no seu livro: *O poder do atraso: ensaios de sociologia da história lenta.* São Paulo, Hucitec, 1999.

níveis, com a ordem social e cultural vigente é complexo exigindo diversas estratégias de abordagem.

De início impõem-se a interrogação do por que pessoas que aceitaram amiúde a condição de "vítimas" de suas sociedades se envolvem em processos, com energia e paixão, para fazer alguma coisa para mudar sua situação. Devo então procurar mostrar como essas pessoas consideram e explicam as circunstâncias de suas vidas. Analisando concretamente as razões de seu comportamento, procuro discernir suas noções de justiça e injustiça e, portanto, do limite do tolerável. De onde provêm essas noções? É possível encontrar semelhanças em tais concepções em grupos humanos diversos que justifiquem a afirmação de um núcleo comum que caracteriza o processo de insurgência, pelo menos no caso de comunidades rurais? Se é assim, por que isso ocorre?

1.4. História comparada

O método comparativo utilizado nas ciências humanas geralmente não é visto como um caminho fácil de ser seguido pelos pesquisadores. Os primeiros a reconhecer tal dificuldade freqüentemente são aqueles que se utilizam de tal procedimento investigativo. Na introdução do seu estudo comparativo sobre a Igreja da Libertação e sua relação com o campesinato no Brasil e no Peru (1964-1986), a historiadora Zilda Márcia Grícoli Iokoi adverte:

> Este trabalho emerge ante dois problemas naturalmente complicados: o primeiro é o sentido e a relevância de estudos comparativos, quando o diferente, o inusitado e o específico envolvem os estudiosos por críticas e questionamentos às histórias gerais, procuram verticalizar os temas e os problemas com os quais articulam-se o vivido (a história) e o concebido (a historiografia); o segundo refere-se à escolha de um período muito recente, quando os processos ainda em curso impedem conclusões mais balizadas e obrigam ao exercício de projeções tendenciais, necessariamente comprometidas com o presente.[8]

Uma lúcida defesa da postura comparativa encontra-se num ensaio de Octavio Ianni chamado a *Metáfora da viagem*. O autor sustenta que nas ciências sociais a viagem revela-

[8] IOKOI, Zilda Márcia Grícoli. *Igreja e camponeses: teologia de libertação e movimentos sociais no campo Brasil e Peru, 1964-1986*. São Paulo: Ed. Hucitec, 1996, p. 13.

se um recurso comparativo excepcional já que "*permite colocar lado a lado configurações sociais, econômicas, políticas ou culturais diversas, próximas e distantes, presentes e passadas*".[9] Para justificar a presença e permanência, assim como o significado histórico e teórico das comparações e dos contrapontos, Ianni cita uma profusão de pensadores tais como: Adam Smith, Karl Marx, Emile Durkheim, James G. Frazer, Fernand Braudel, Barrington Moore Jr., Eric R. Wolf, Eric J. Hobsbawm, etc. A vantagem da comparação, que teria seduzido esses pensadores, seria que "*a comparação permite enriquecer a percepção das configurações e movimentos da realidade. Simultaneamente, estabelece os quadros da análise pormenorizada das situações, processos e estruturas em que se concretizam as configurações abrangentes ou os movimentos gerais*"[10].

Deve-se reconhecer, porém, que o método comparativo no contexto dos estudos históricos não encontrou uma elaboração teórica definitiva. É improvável que algum dia encontre. Desde os estudos iniciais de Fustel de Coulanges, Henri Pirenne e, em especial, de Marc Bloch impõe-se o esforço de aperfeiçoar, teórica e operacionalmente, o método comparativo. Ciro Flamarion Cardoso chega a defender que "*uma das condições essenciais do aperfeiçoamento científico de nossa disciplina consiste nos historiadores deixarem de ver no método comparativo um processo entre outros, que possa ser usado ou não segundo seu arbítrio, dando-se conta da necessidade de empregá-lo sempre e sistematicamente*"[11].

Seguindo o clássico pensamento de Marc Bloch, consideramos que comparar significa fazer uma escolha em meios sociais diferentes, de dois ou mais fenômenos que apresentam, à primeira vista, certas analogias. Cabendo, a seguir, constatar e explicar as semelhanças e diferenças. É importante frisar esses dois aspectos do método comparativo: cumpre, ao mesmo tempo, localizar as diferenças e buscar os fatores que as determinaram,

---

[9] IANNI, Octavio. *Enigmas da Modernidade-Mundo.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 15-19.
[10] Idem. Ibidem, p. 16
[11] CARDOSO, C. F. *Os métodos da história.* Rio de Janeiro: Graal, 1979, p. 48. Neste livro percebe-se que pelo menos desde a década de 1970, a relação presente-passado-presente estimula os historiadores a considerar os diferentes tempos históricos na suas singularidades e "projetos para o futuro" no bojo da discussão de Le Goff, considerando que a comparação leva ao desenvolvimento da alteridade, ou seja, o eu no outro e o "nós" no gênero humano (humanidade).

e fixar as regularidades manifestadas entre dois ou mais processos observados. No nosso entendimento as dificuldades mais evidentes da aplicação do método comparativo são:

a) O anacronismo, ao se confundir analogias superficiais com similitudes profundas;
b) A tendência a privilegiar certas dimensões (por vezes não as mais explicativas) das realidades sociais focalizadas, sem ter considerado suficientemente o contexto social global;
c) O exagero das virtudes do método comparativo, cujas finalidades não incluem a ilusão de uma "receita" para sínteses históricas;
d) Antes de buscar o que determinada formação social tem em comum ou não com outras, é preciso prestar atenção nas suas singularidades e nas suas características específicas;
e) O método comparativo exige rigorosa definição de termos e noções, o que permite evitar polêmicas mal colocadas e estéreis. É também necessária a escolha clara de um certo número de questões precisas e bem delimitadas para comparar-se;
f) Por último, é freqüente confundir comparação com justaposição. Ao acumular, uma após outras, descrições de casos individuais não se está – somente por isso – procedendo a uma comparação real, pois esta fica implícita e a cargo do leitor.

Se estes são alguns riscos que deveríamos escapar ao se utilizar o método comparativo como instrumento analítico e histórico, entendemos que uma de suas principais 'vantagens' encontra-se na possibilidade de generalização. É muito difícil alcançar uma generalização histórico-sociológica a partir de um único fato ou processo. O historiador José Murilo de Carvalho considera que "*a importância crucial do estudo comparado está em que só por meio dele é possível criar teoria. Só desenvolveremos teoria própria quando sairmos do paroquialismo e começarmos a estudar os outros. Não há teoria de um caso só*".[12]

O esforço para se compreender e analisar as novas formas de cultura política que emergem no campo latino-americano, através do estudo comparativo de dois movimentos

---

[12] CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da república no Brasil.* São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 14.

populares e da investigação de suas “raízes históricas” aparece segundo paradigmas e categorias políticas, culturais, ideológicas e religiosas, mais do que de acordos com divisões nacionais ou períodos artificiais. De resto, a perspectiva teórica na análise comparativa não escapa dos parâmetros lógicos de interpretação da realidade social: dado e significado, descrição e análise, explicação e compreensão, parte e todo, sincronia e diacronia, quantidade e qualidade, passado e presente, singular e universal.

A comparação ajuda a perceber os traços peculiares e essenciais de uma dada sociedade, pois a análise comparativa permite distinguir os referidos traços dos que são comuns a outros casos observados, ou dos meramente incidentais. Marc Bloch, que em algum momento confessa que a comparação “mais sugere do que explica cabalmente”, sugere que essa postura metodológica fornece sugestões para novas observações e questionamentos sobre certos fenômenos ou processos, mais documentados ou visíveis em certa sociedade, que podem também ter sido igualmente importantes – embora menos visíveis ou menos documentados – em outra sociedade, próxima ou não, no tempo ou no espaço.

Há que se considerar que sob vários aspectos, a comparação revela-se com um experimento indireto, mental ou imaginário. O contraponto de situações, ações, relações, processos e estruturas permite sublinhar condições e tendências, estilizar realidades e possibilidades, desvendar nexos e tensões, perceber dimensões recônditas, escondidas nas configurações e nos movimentos da realidade. Como escreve Barrigton Moore Junior no seu livro sobre senhores e camponeses na modernidade:

> Ao tentar compreender a história de um determinado país, uma perspectiva de comparação pode levar à formulação de novas e úteis interrogações. E outras vantagens existem. As comparações podem agir como uma investigação negativa sobre explicações históricas já aceitas. E um estudo comparativo pode levar a novas generalizações históricas. Na prática, estas características constituem um processo intelectual único e transformam esse estudo em algo mais do que uma coleção heterogênea de casos interessantes. É evidente, porém, que a análise comparativa não substitui a investigação pormenorizada dos casos específicos.[13]

[13] MOORE Jr, Barrington. *As origens da ditatura e da democracia: senhores e camponeses na construção do mundo moderno*. Lisboa: Edições Cosmos, 1975, p. 12-13.

1.5. História oral e história do tempo presente

> Quer se trate de cultura popular ou de religião popular, ou ainda de atitudes em escala macrossocial concernentes à vida ou à morte, nos deparamos perpetuamente com a necessidade de lidar com o silêncio e de surpreender por meio da confissão indireta o que não foi formulado, nem sequer sentido claramente. Daí o recurso necessário a outras fontes não-conformistas em um processo de investigação em que a fonte escrita perde sua supremacia: a iconografia, a pesquisa oral sobre a memória coletiva e o gestual dos ritos e das práticas.
> **Michel Vovelle**

Dentre as diversas definições possíveis sobre a prática da história oral escolhemos a proposta teórica do historiador José Carlos Sebe Bom Meihy: *"História oral é um recurso moderno usado para a elaboração de documentos, arquivamento e estudos referentes à experiência social de pessoas e de grupos. Ela é sempre uma* ***história do tempo presente*** *e também reconhecida como história viva".*[14]

Minha participação no projeto *História de vida de assentados rurais no Estado de São Paulo,* nos anos de 2002 e 2003, possibilitou a realização de entrevistas orais e imagens fotográficas em nove áreas de assentamentos rurais no Estado de São Paulo, totalizando cerca de noventa entrevistas realizadas pela equipe. Neste trabalho desenvolvemos um referencial metodológico para a realização de entrevistas, ancoradas na metodologia da história oral de vida. Ainda que muito mais difícil de ser realizada, a história oral de vida subjetiva é, ainda na opinião do historiador José Carlos Sebe Bom Meihy:

> a maior promessa da história oral em geral... Porque a história oral de vida, ao trabalhar com a experiência, sugere entradas para o entendimento do espaço pessoal subjetivo, supõe-se que haja também um roteiro menos factual e mais vinculado a outras alternativas – que salientem, por exemplo, as narrativas pessoais feitas por meio de impressões, sentimentos, sonhos. O que significa que não precisa necessariamente seguir um caminho de obediência estrita à continuidade material dos fatos.[15]

Nas entrevistas de história oral de vida, as perguntas devem ser amplas, sempre colocadas em grandes blocos, de forma indicativa dos grandes acontecimentos. O professor Sebe adverte que esses blocos de perguntas sejam divididos no máximo em cinco. Quanto

[14] MEIHY, J. C. S. B. *Manual de história oral.* São Paulo, Edições Loyola, 2002.
[15] Idem. Ibidem, p. 58.

menos o entrevistador falar, melhor. A participação do entrevistador deve ser estimuladora e jamais de confronto.

Os procedimentos que nortearam o projeto *História de vida de assentados rurais*[16] previam o planejamento da condução das gravações; transcrição; conferência da fita com o texto; autorização para o uso; arquivamento e a futura publicação dos resultados. Isso significava que tínhamos que nos encontrar com cada depoente no mínimo três vezes.

Num primeiro momento nos apresentávamos, conversávamos sobre o projeto e marcávamos uma entrevista que era realizada, na maior parte dos casos, em outra data. Feita a entrevista, retornávamos a São Paulo onde era realizada a transcrição integral das falas. Após essa transcrição ainda se realizava uma ‘textualização’ da entrevista com intuito de torná-la mais compacta, eliminando repetições e por vezes reordenando as falas temporalmente. Essas “alterações” foram discutidas com os entrevistados e por eles aprovadas. De fato, a maior parte dessas mudanças partia deles. Esse foi o momento do retorno onde averiguávamos o resultado final das entrevistas e onde o “colaborador” autorizava sua publicação.[17] Para a realização das entrevistas tínhamos como “roteiro mínimo” o seguinte bloco de questões:

a) motivar o entrevistado a contar sobre sua origem, trajeto e as razões da opção pela terra;
b) verificar o significado da luta pela terra;
c) comparar sua situação atual com as experiências anteriores;
d) identificar as dificuldades existentes no seu cotidiano e as expectativas futuras;
e) motivá-las a narrar as razões de sua permanência no assentamento e como ele compreende a saída de seus conhecidos.

[16] Este projeto, que é detalhado mais a frente, resultou na publicação do livro de IOKOI, Zilda Márcia Grícoli (et al.). *Vozes da terra: histórias de vida dos assentados rurais de São Paulo.* São Paulo: Fundação Itesp, 2005.

[17] No movimento de ver e rever o espaço pode-se analisar as alterações da memória entre um relato e sua leitura como texto escrito, a força e ‘peso’ da palavra escrita (sobretudo da própria palavra), as mediações que os próprios sujeitos realizam cotidianamente entre o tempo presente a os acontecimentos do seu próprio passado. As alterações entre a oralidade e o texto escrito foram permitindo o conhecimento e o reconhecimento de afinidades novas e o redimensionamento da compreensão sobre o meu próprio lugar social, amadurecimento necessário para o exercício do ofício de historiador.

f) conferir aspectos ligados à ‘cosmovisão’, ideologia, mística e utopia.

Boa parte do material utilizado como fonte para esta tese decorre deste trabalho anterior. Como já havíamos dito, os suportes para o empreendimento historiográfico são vastos e tem que explorar as formas sociais de expressão dos imaginários por meio de vários caminhos. A formulação de documentos mediante registros eletrônicos é um dos objetivos da história oral. Esses documentos podem ser analisados a fim de favorecer estudos sobre identidade e memória cultural, como o realizado pela presente pesquisa.[18]

A história oral é uma alternativa a mais para se estudar a sociedade por meio de uma documentação feita pelo uso de depoimentos transformados posteriormente em textos escritos. Ela é hoje inerente aos debates sobre tendências da história contemporânea. Como pressuposto, a história oral implica uma percepção do passado como algo que tem continuidade hoje e cujo processo histórico não está acabado. É isso que a marca como *história viva*.

As relações entre memória e história também tem produzido debates. Pode-se afirmar que, enquanto a disciplina historiográfica se baseia na oficialização das análises feitas geralmente sobre documentos grafados, estabelecidos e “confiáveis” porque passíveis de exames objetivos, a memória pode gerar “equívocos”. Como relata o historiador Eric Hobsbawm:

> Comecei minha carreira como jovem historiador entrevistando sobreviventes da Sociedade Fabiana pré-1914 a respeito de seu tempo, e a primeira lição que aprendi foi que nem mesmo valia a pena entrevistá-los, a menos que eu tivesse descoberto mais sobre o tema da entrevista do que poderiam se lembrar. A segunda lição foi que, no tocante a fatos verificáveis de modo independente, sua memória tendia a se enganar. A terceira lição foi que era inútil levá-los a mudarem de idéia, já que esta havia se formado e fixado muito tempo antes[19].

---

[18] Note-se que os dois movimentos sociais utilizam-se de meios eletrônicas para sobreviver à repressão e ao massacre e para constituir redes de solidariedades e comunicação.

[19] HOBSBAWM, E. J. *Sobre história.* São Paulo, Companhia das Letras, 1998, p. 247.

A memória freqüentemente tem sido considerada um espaço em que o repertório das versões sobre o passado ainda não ganhou a dimensão escrita possibilitada pela história oral. Mas é importante dizer que não é por estarem escritos que os trabalhos com a memória se tornam história. Talvez trabalhos de história oral, com responsabilidade documental, tornem-se 'mediadores' significativos entre memória e história. Memórias são lembranças organizadas segundo uma lógica subjetiva que seleciona e articula elementos que nem sempre correspondem aos fatos concretos, objetivos e materiais. As memórias podem ser individuais, sociais e coletivas. Para efeitos desta tese, a memória individual se torna mais importante na medida em que se inscreve num conjunto social de memórias. É o que ocorre com o que denominamos "mitos políticos". Não é que se aceite que os mitos são certos ou que os mitos são tão fortes como um fato efetivo. Mas têm uma característica: são crenças coletivas compartilhadas. Portanto são como fatos reais porque as pessoas crêem neles. Então o historiador de grupos e mentalidades coletivas tem que levar em consideração essas crenças para explicar a ação, a força, a direção dos movimentos populares. Dessa memória coletiva interessa o que poderíamos chamar de imaginário coletivo que abarca não somente os mitos, revolucionários ou não, mas as festas, as lendas, os casos, as devoções tradicionais e seus heróis, ainda que sejam fictícios, as narrativas do passado, as projeções sobre o futuro - o vivido é sempre prenhe deste capital simbólico.

A presença do passado no presente imediato das pessoas é a razão de ser da história oral. Nessa medida, ela não só oferece uma pequena mudança do conceito de história, mas, mais do que isso, garante sentido à vida de depoentes e leitores, que passam a entender a seqüência histórica e se sentem parte do contexto em que vivem. A história oral, que se define desde o começo como uma "história viva" pretende se constituir "a partir dos arquivos vivos que são os homens". Não se trata de privilegiar o oral vilipendiando o documento escrito. Mas de transformar o documento oral em documento escrito, inserindo-o no vasto campo de fontes (eletrônicas inclusive) com que tem que trabalhar o investigador do tempo presente.

Essa é uma das relações da história oral com a chamada história do tempo presente, ou 'história imediata'. Eric Hobsbawm escreveu que certamente existe alguma verdade na

afirmação de que toda história é história contemporânea disfarçada. O maior problema da história do tempo presente seria então que se ignora a conclusão do que se estuda. A escolha de um período muito recente, quando os processos ainda em curso impedem conclusões mais balizadas e obrigam ao exercício de projeções tendenciais, necessariamente vinculadas com o presente. Aí entra também o tema da relação afetiva entre o autor e o sujeito estudado: na nossa opinião o historiador do tempo presente permanece honesto ao manifestar suas opções, opiniões e engajamentos. Como sustenta Hobsbawm:

> todo historiador tem seu próprio tempo de vida, um “poleiro” particular a partir do qual sondar o mundo... Mas quando não escrevemos sobre a Antiguidade clássica ou sobre o século XIX, mas sobre o nosso próprio tempo, é inevitável que a experiência pessoal desses tempos modelem a maneira como os vemos, e até a maneira como avaliamos a evidência à qual todos nós, não obstante nossas opiniões, devemos recorrer e apresentar. [20]

Deve-se mencionar o fato de que inúmeras conversas, algumas delas muito importantes, não puderam ser gravadas ou seguir rigorosamente as etapas da metodologia acima proposta (retorno, correção e autorização do depoente). Nestes casos o autor anotava os trechos mais importantes das falas (diversas vezes essas anotações só podiam ser feitas horas após a conversa). Essas informações são da mais alta relevância por tratarem de temas delicados como atos de violência, problemas e reclamações entre base e direção, dificuldades cotidianas nos acampamentos e assentamentos, etc. Estas anotações de conversas e falas “soltas” e informais revelam e cristalizam opiniões e sentimentos que acessam o complexo e diversificado imaginário coletivo dos movimentos sociais. A linguagem das piadas e brincadeiras, os tons de refinada ironia e zombaria, os palavrões, os ditados, as recordações e devaneios, os silêncios, em suma, todos os componentes do chamado “bate-papo” inspiram uma tentativa de teorização dos signos dessa linguagem por parte do historiador da oralidade. Por ora assinalamos somente a dificuldade metodológica de inserir esses trechos fragmentários no rol de fonte utilizáveis. Outra menção importante é que, a não ser quando haja uma autorização por escrito do depoente, todos os outros trechos de falas e entrevistas utilizadas nesta tese aparecem de forma anônima e são de

[20] HOBSBAWM, E. J. *Sobre história.* São Paulo, Companhia das Letras, 1998. p. 244-245.

inteira responsabilidade do autor (obviamente nas falas retiradas da grande imprensa são mantidos os supostos nomes).

1.6. Críticas documentais

Os suportes para o empreendimento desta análise historiográfica foram amplos e tiveram que explorar as formas sociais de expressão dos imaginários, por meio de suas várias formas de comunicação verbal (entrevistas onde se pratica a metodologia da história oral), escrita (principalmente as publicações, jornais, *sites*, comunicados e documentos internos dos movimentos), gestual, iconográfica e simbólica (análise de fotografias e imagens); bem como de suas diferentes linguagens: política, religiosa, artística, etc. Portanto, seja pela linguagem das utopias, dos mitos, das ideologias expressas nas caminhadas, nos "ritos políticos", na propaganda, nas comemorações e cerimônias, nas concentrações, nas "místicas" e encontros políticos; seja pelas canções e palavras-de-ordem, emblemas, faixas, murais, literatura, alegorias, etc. Por meio de documentos de distintas naturezas pudemos acessar, de acordo com os recortes temáticos, as práticas de representação social que podem mostrar as conexões existentes entre política e cultura. Os resultados da pesquisa serão frutos da comparação e análise crítica das diversas fontes e da bibliografia utilizada.

Deve-se ressaltar a quantidade e diversidade das fontes, que implicou um recorte e seleção preciso, a fim de que essa amplitude não "soterrasse" o trabalho de elaboração desta tese. Dentro desta vasta tipologia documental (entrevistas, documentos, imagens, fotos, desenhos, murais, filmes, escritos tais como diários, poesias, redações, além de outros elementos da cultura material e gestual) os principais documentos a serem trabalhos foram as publicações dos próprios movimentos, que possibilitaram uma visão "oficial" sobre diversas posições dessas organizações. Neste sentido concordamos com Manuel Castells, quando ele escreve que:

> os movimentos sociais devem ser entendidos em seus próprios termos: em outras palavras, eles são o que dizem ser. Suas práticas (e sobretudo as práticas discursivas) são sua autodefinição. Tal enfoque nos afasta da pretensão de interpretar a "verdadeira" consciência

dos movimentos como se somente pudessem existir revelando as contradições estruturais "reais".[21]

Ainda na linha de Castells, espero que a importância que atribuo ao discurso de cada movimento esteja refletida em meu texto. Durante a apresentação e análise dos movimentos em questão, procurei manter-me bem próximo de suas palavras, não apenas de suas idéias, de acordo com os registros dos documentos nos quais baseei este trabalho.

Uma novidade, que fica evidente no caso dos zapatistas e foi objeto de pesquisas, especialmente no Brasil, é a eficiência e rapidez na comunicação, logrados pela guerrilha zapatista através da *internet*, que fazia chegar simultaneamente às autoridades mexicanas e à sociedade civil todos os tipos de comunicados e resoluções da guerrilha.[22] De forma que os simpatizantes e os pesquisadores de qualquer parte do mundo onde tivessem acesso à rede de computadores, teriam rigorosamente as mesmas informações oficiais sobre o movimento que os mexicanos, chiapanecos ou não, a não ser aqueles imersos nos territórios rebeldes e em contato direto como o Comitê Clandestino Revolucionário Indígena (CCRI), lugares onde, paradoxalmente, é difícil o acesso à *internet*.

O volume e a riqueza desses comunicados zapatistas é considerável. A impressão da maioria desses comunicados emitidos pelo "*site* oficial" do EZLN desde 1994 até 2004 resulta em aproximadamente 1500 páginas, o que representa uma média superior a duas páginas diárias. Junte-se a esses comunicados, vários discursos, entrevistas, debates e negociações que o EZLN participou e que foram de algum modo registrados, seja por jornalistas profissionais, simpatizantes ou até mesmo por adversários (militares ou não). Importantes como fonte são alguns órgãos da imprensa mexicana, notadamente o jornal *La Jornada* e a revista *Rebeldia.*

---

[21] CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade.* São Paulo: Paz e Terra, 1999, p. 94.
[22] Sobre este aspecto ver DOREA, Guga. *O Zapatismo e a guerrilha midiática.* (mimeo.); ORTIZ, P. H. F. *Zap@tistas on-line: uma análise sobre o conflito em Chiapas, sua presence na Internet e a cobertura da imprensa mexicana, Argentina e brasileira.* (Dissertação em Jornalismo) – Departamento de Jornalismo e Editoração - Escola de Comunicações e Artes – CJE/USP. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1997.

A abordagem desses comunicados é complexa e delicada, dada a variedade de temas tratados. Mesmo o estilo, por assim dizer literário, desses comunicados variam diante dos diversos conteúdos e objetivos. Neles encontramos desde as famosas e importantes Declarações da Selva Lacandona, até contos infantis, passando por leis revolucionárias, manifestos ideológicos, denúncias de abusos, ensaios políticos, respostas, propostas, discursos e todo tipo de comunicação com o governo mexicano e o exército nacional; mas também peças essencialmente literárias: contos como os do Velho Antônio e Dom Durito, devaneios, poesias, etc.

Para se ter uma idéia da enxurrada de comunicados por parte do EZLN basta uma rápida comparação com *sites* de outras forças guerrilheiras como as FARC ou Sendero Luminoso no Peru, em que a variedade de comunicados é claramente menor. No caso do MST, que diferentemente dessas organizações não atua na clandestinidade, há uma preocupação em se comunicar eficazmente com a sociedade brasileira (existe até um setor específico para a tarefa), mas não encontrou uma fórmula, ou talvez um comunicador, tão veemente e carismático como o Subcomandante Marcos. No sítio eletrônico do MST podemos encontrar informações oficiais importantes, como cartas de princípios, estrutura da organização, histórico, cronologia, imagens e textos tanto de lideranças quanto de simpatizantes e grupos de apoio, os chamados “amigos do MST”. Porém, as mais importantes fontes relativas ao Movimento Sem Terra são as publicações do movimento que podem ser divididas em:

a) publicações externas: 1) Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, publicado ininterruptamente desde 1984, mas que existe desde 1981 como Boletim Informativo da Campanha de Solidariedade aos Agricultores Sem Terra. Representando a voz oficial do movimento, esta publicação tem como alvo sua base e setores da população rural brasileira. Tem um papel importante por fixar as ações, debates e evoluções do movimento ao longo desses 20 anos; 2) a Revista Sem Terra, mais sofisticada e que atinge a intelectualidade e setores da esquerda; 3) livros escritos por dirigentes nos quais se destacam, para fins deste trabalho, as obras de Stédile (1999), Gilmar Mauro (2001) e Ademar Bogo (2003).

b) publicações internas: tive acesso a uma vasta gama de documentos internos (consultar a lista no final) que me permitiram verificar com mais profundidade as questões propostas. Estes documentos dão subsídio à militância do movimento e são divididos em coleções que tratam de assuntos diversos como f*ormação, cooperação, educação* e em especial as *Coleções Fazendo História* e *Lutadores,* que informam a visão histórica do MST sobre episódios e personagens da história brasileira. As normas e métodos do movimento são explicitadas na *Série Cadernos Vermelhos*. Já na *Coleção Saber Fazer* encontramos, entre outros temas, reflexões específicas sobre a mística do movimento.

c) documentos internos: nesta valiosa categoria de fonte, podemos incluir papéis impressos na informalidade (ou somente manuscritos), atas de reunião, análises de conjuntura, discursos e palestras de militantes, diários, etc. Incluímos também materiais resultantes das importantes atividades educacionais desenvolvidas pelo movimento tais como redações e desenhos, exercícios como relatos de vida, projeto para o Brasil, momentos da luta e até mesmo poesias. Estes documentos são importantes, pois permitem o acesso ao imaginário da base do movimento (contrariamente às publicações que revelam sobretudo a visão da direção) e em alguns casos penetram fundo na subjetividade camponesa, revelando aspectos da consciência que de outro modo poderiam ficar encobertos. Fotos e imagens cedidas ou xerocadas, bem como a permissão para se registrar objetos (quadros, estátuas, cartazes, etc.) também foram de grande importância, bem como outros materiais produzidos pelos movimentos tais como agendas, calendários, etc. Importantíssimos como fontes consultadas são os diversos CDs que contém músicas produzidas por integrantes, seus hinos e canções ‘oficiais’. Uma lista dos cds, documentários, filmes e vídeos sobre o MST e o EZLN encontra-se mais adiante.

Outros locais de pesquisa e séries documentais:

1) Centro Xojobil, localizado em Guarulhos, dá acesso a uma vasta bibliografia e documentação sobre a história mexicana e especialmente sobre o EZLN;
2) Fóruns Sociais Mundiais (2002 e 2003) espaços importantes de encontro e intercâmbio com pesquisadores e pessoas ligadas aos movimentos estudados;

3) Secretarias do MST;

4) Centro de Documentação e Memória da Universidade Estadual Paulista CEDEM-UNESP (Fundo MST): Neste acervo podemos acessar a coleção completa do Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, a revista, documentos e cartilhas internas do movimento, e cerca de 50 dissertações e teses do Brasil e do exterior que investigam o MST.

1.7. Trabalho de campo

Instituto de Terras de São Paulo - ITESP:

Minha experiência de pesquisa ligada à problemática de movimentos contestatórios e luta pela terra provêm de dois trabalhos já realizados. O projeto *História de vida de assentados rurais no Estado de São Paulo,* uma parceria da Universidade de São Paulo (USP) com o Instituto de Terras de São Paulo (ITESP), desenvolvido no ano de 2002. Este estudo possibilitou a coleta e análise de entrevistas orais e imagens fotográficas de dezenas de famílias (a maior parte ligadas ao MST) distribuídas em seis áreas de assentamentos rurais no Estado de São Paulo descritas a seguir:

- Assentamento Che Guevara; Assentamento Antônio Conselheiro; e Assentamento Gleba XV de Novembro na região de Pontal do Paranapanema (CR V-OESTE);
- Assentamento Reunidas em Promissão (CR VI–NOROESTE);
- Fazenda Pirituba (CR IV-SUDOESTE);
- Assentamento Primavera (CR VI-NOROESTE);

***Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales* - CLACSO**

Por ter sido vencedor do Concurso *"Movimientos sociales y nuevos conflictos em América Latina y el Caribe"* promovido pelo Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) no ano de 2003, pude realizar outras viagens de campo por vários estados brasileiros que enriqueceram meu acervo documental relativo ao MST. Fotos, entrevistas, coleta documental e principalmente vivência forma adquiridas na visitação de

diversos assentamentos e acampamentos nos estados do Rio Grande do Sul, Paraná, São Paulo, Minas Gerais, Bahia, Pernambuco, Maranhão e Pará, sendo os mais notáveis:

Assentamento CERIS no município de Jóia (RS);
Assentamento Barra no município de São Miguel das Missões (RS);
Escola Técnica Josué de Castro (ITERRA) em Veranópolis (RS);
Acampamento Chico Mendes, na região do Pontal do Paranapanema (SP);
Assentamento Luis Nunes (BA);
Assentamento Conceição Rosa no município de Itapecuri Mirim (MA);
Acampamento Comuna da Terra – Dom Pedro Casaldáliga (SP);

O MST é talvez o maior movimento camponês da América Latina, conhecido em grande parte do mundo. Até o ano de 2003, ele contribuiu para o assentamento de cerca de 350.000 famílias, sendo que ainda existem 100.000 famílias em luta pela posse da terra distribuídas em 500 acampamentos na maior parte dos estados brasileiros. Existe uma grande dificuldade em falar sobre essa organização já que as realidades regionais são muito variadas. Interessado em avaliar a relação entre cultura tradicional e cultura política e suas influências recíprocas impõe-se a necessidade de um trabalho de campo o mais amplo e vigoroso possível, onde a visitação das áreas sob influência do MST foram "contrabalanceadas" com observação da região e suas características sócio-culturais próprias exigindo atenção à questões como produção, geografia/condições climáticas, história recente e profunda, costumes gerais, crenças religiosas e tradições políticas. Tive oportunidade de acompanhar de perto o cotidiano dos camponeses quando a estada era um pouco mais prolongada, mas em inúmeros casos tive que me contentar em conversas informais e visitas curtas, já que a viagem tinha que continuar. Concordo com Marta Harnecker (2003) quando ela diz que os estudos de documentos internos, publicações e material do MST são imprescindíveis, "*mas não podem substituir o contato direto e íntimo com seus atores e sujeitos*".[23]

---

[23] HARNECKER, Marta. *Landless people: building a social movement.* São Paulo, Editora Expressão Popular, 2003, p. 21.

A partir do Fórum Social Mundial realizado em janeiro de 2003, em Porto Alegre, pude estabelecer contato com membros do MST que possibilitaram a visitação de assentamentos do sul do país, região embrionária da organização e provavelmente onde ela se encontra mais organizada e enraizada.

Conheci, em Veranópolis – RS, o Instituto Técnico de Capacitação e Pesquisa da reforma Agrária (ITERRA) onde funciona o Instituto de Educação Josué de Castro. Lá, centenas de jovens militantes oriundos de todo o país têm cursos de cooperativismo, pedagogia e comunicação social. Experiências das mais ricas, pois tive contato direto com o que existe de melhor sobre a pedagogia do Movimento além de me possibilitar contatos em assentamentos a serem visitados. Ainda no sul do país, conheci o Assentamento CERIS em Jóia, o Assentamento Barra em São Miguel das Missões, onde funciona uma escola de primeiro grau chamada “Grito do Sepé” e uma sede do MST em Londrina no Paraná.

Já em São Paulo, fui para uma das regiões mais conflituosas do Estado, o Pontal do Paranapanema. Nessa região, onde ainda hoje se vive um clima de repressão, fiquei cerca de 30 dias realizando diversos encontros e conversas com lideranças e assentados, fator que me permitiu perceber algumas distinções entre o discurso militante e a cultura camponesa de “resistência transformadora”, como definiu Iokoi.[24] Pude conhecer o Assentamento Gleba XV de Novembro, um dos maiores do país; o Assentamento Che Guevara; Assentamento Antônio Conselheiro e Assentamento Paulo Freire, além do acampamento Chico Mendes no município de Euclides da Cunha. Note-se de passagem que os próprios nomes escolhidos pelos camponeses remetem-se diretamente a sujeitos sociais muito valorizados pelo MST.

De São Paulo atravessei Minas Gerais e boa parte do estado da Bahia parando ocasionalmente em acampamentos de beira de estrada dos municípios de Teixeira de Freitas, Alcobaça e Eunápolis. Próximo à Juazeiro na Bahia e Petrolina em Pernambuco,

[24] IOKOI (1996). Op. cit, p. 16.

pude conhecer com mais profundidade o Assentamento Luis Nunes, onde funciona a Escola Antônio Conselheiro, orgulho dos assentados.

Do norte da Bahia rumei para o estado do Maranhão, passando pelo Piauí, estado cujos contatos se limitaram a paradas rápidas nos acampamentos de beira de estrada. Em São Luís do Maranhão pude visitar a sede do movimento e a Casa da Reforma Agrária, espécie de bazar onde são vendidos produtos dos assentamentos e material do MST. Alguns matérias resultantes dessa etapa da pesquisa de campo:

- Um diário manuscrito cedido por um participante da Marcha Nacional por Reforma Agrária, emprego e Justiça realizada em 1997. Este pequeno documento (o diário está incompleto) ajuda a entender o dia-a-dia dos marchantes. Um pequeno trecho ilustrativo:

> Continuamos nossa marcha rumo à Petrópolis. Vi castelos históricos talvez seja do tempo do Império. Logo chegamos à cidade. O povão nos recebeu aqui de braços abertos e vi muita gente sorrindo e conversando com nosso pessoal até chegarmos numa praça que se chama D. Pedro II para um pequeno ato. Aí um senhor me perguntou apontando, quem é aquele barbudo naquela bandeira ali? Aí eu respondi que aquele é o nosso saudoso herói de lutas "Che Guevara". Que é um dos símbolos do nosso movimento como Antônio Conselheiro, Zumbi dos Palmares e muitos outros heróis anônimos que tombaram em defesa de nossa causa que é o direito de uma vida digna. Assim somos nós, cada um de nós já é um herói anônimo que unidos tentamos melhorar o país. Logo em seguida o cidadão mais do que depressa ou apressado procurou um de nossos companheiros e comprou um boné, pôs na cabeça e com um sinal de positivo despediu-se de mim e ficou no meio da massa e de lá se misturou com o nosso povo e eu não vi mais ele.

- Cerca de 50 fotografias sobre cotidiano de acampamentos, assentamentos, bem como de monumentos, inscrições e cartazes.

- Gravação de quatro entrevistas com membros do MST. É notável o fato de que tão ou mais importantes do que essas entrevistas gravadas são as conversas e discussões informais. Certa literatura antropológica chamaria de informantes com quem pude trocar idéias. Mais do que informação o que fizeram foi conversar comigo. As conversas livres muitas vezes são mais valiosas do que as entrevistas dirigidas (e gravadas) pela sua descontração e pelo livre espaço para "falar bobagem". Esses espaços mais francos possibilitam uma

aproximação maior com o cotidiano dos sem-terra e com a mentalidade camponesa. Destas conversas, além de impressões fortíssimas e ensinamentos diversos consegui reter uma profusão de "frases destacadas" que pela força do anonimato podem ilustrar certa disposição de espírito desses sujeitos do protesto social. Muitas dessas entrevistas seguem a metodologia da história oral e são *histórias de vida*, onde o narrador fica mais livre para divagar sobre sua existência. Em outras senti a necessidade de direcionar perguntas.

- Exame e cópia de poesias, escritos, canções e desenhos diversos fornecidos pelos camponeses, bem como descrições de casos e situações pertinentes. Um exemplo desses pequenos documentos, que fazem diferença no entendimento que o pesquisador adquire sobre seu objeto de pesquisa, eram os pequenos escritos e comentários de textos que eu apresentava ou lia para os trabalhadores sem-terra.

Para um estudo um pouco mais aprofundado sobre o zapatismo realizei uma viagem de campo ao México, possibilitada por recursos obtidos pelo Laboratório de Estudos da Intolerância (LEI), junto ao CNPq - *Programa Institutos do Milênio: Democracia & Cidadania*. Nesta viagem realizada entre 24 de abril e 21 de maio de 2006, pude acompanhar todas as atividades da "*otra campaña*" no Distrito Federal (a "outra campanha" foi um recorrido por todo país do subcomandante insurgente Marcos - então como "Delegado Zero" - cujo objetivo era discutir e ouvir a voz das comunidades e dos aderentes da Sexta Declaração da Selva Lacandona de julho de 2005). Participei das mobilizações e marchas "*Del otro primero de mayo*" com o Delegado Zero e diversas organizações de esquerda ligadas ao zapatismo, onde pude realizar fotos e entrevistas. Tive também a oportunidade de participar de algumas aulas de importantes conhecedores dos movimentos sociais mexicanos como Antonio García de Leon, Carlos Lenkesdorf, Andréa Sánchez Quintanar e Enrique Dussel, todos da UNAM e uma pequena missa seguida de entrevista não-gravada com o ex-bispo de Chiapas, Samuel Ruiz "*el caminante*". No estado de Chiapas, com o alerta vermelho máximo do EZLN em repúdio à repressão aos floricultores de San Salvador Atenco (110 simpatizantes zapatistas presos, dois jovens mortos, dezenas de denúncias de estupros e seis estrangeiros sumariamente deportados), os "caracóis" zapatistas estavam intransitáveis. Entrei em contato com bases de apoio,

simpatizantes e milicianos zapatistas onde realizei fotos, participei de atos e palestras e entrevistei indígenas tzotziles e choles ligados à insurgência.

CAPÍTULO II

A resistência camponesa na América Latina: casos do México e Brasil

Suponhamos que algum extraordinário inventor lograsse um meio de apropriar-se de todas as águas potáveis e nos impusesse, a troco de água, serviços e dinheiro. Figuremos ainda que outro se apropriasse da atmosfera e se pusesse a vender-nos balões de ar, ou ainda, outro, captando a luz do sol, nô-la cedesse por dinheiro. Tê-los-íamos por infames egoístas. O sol, o ar, as chuvas, o mar são *dons naturais* e ninguém tem o direito de se apropriar deles para explorar os outros homens, pois os dons naturais são e devem ser, segundo ensina a economia política burguesa, gratuitos; não devemos comprá-los, nem pagá-los com trabalho. Ora, isso que achamos tão monstruoso com o ar, a luz, o mar, as águas pluviais não nos revolta relativamente à terra. Entretanto é o mesmo caso. A terra é igualmente *dom gratuito* da natureza e ninguém deveria apossar-se dela, nem retalhá-la para explorar o trabalho dos demais homens. Essa é a *injustiça fundamental* da organização vigente e contra a qual os anarquistas se rebelam, demonstrando que, dessa injustiça, derivam todos as outras injustiças. O anarquismo declara que a apropriação das terras por um indivíduo, como a apropriação das águas, do ar ou da luz, é um *roubo* feito aos outros homens, uma extorsão criminosa, o erro inicial de todas as desordens sociais.

José Oiticica – *A doutrina anarquista ao alcance de todos*.

2.1. Nações profundas em tempos de neoliberalismo

México e Brasil possuem, como quaisquer nações, óbvias diferenças quanto aos seus processos históricos. Possuem uma composição étnica bem distinta, falam línguas diversas e não fazem fronteiras entre si. Porém não é raro encontrarmos opiniões de especialistas ou viajantes que atestam certa "afinidade" difícil de ser definida entre os dois mais populosos e ricos países da América Latina. O intelectual Enrique Dussel, disse ao autor, numa conversa na Cidade do México, que considerava que essa "afinidade" entre ambos países poderia ser explicada pelo caráter "dual" dos processos históricos que resultariam na conhecida imagem de "nações que convivem, mas não se encontram" fixada na expressão comum de "país profundo". Comum a estes países seria a convivência inusitada de tempos históricos que se sobrepõem e interpenetram:

> Eu já convidei amigos europeus para que viessem conhecer os 'tempos coloniais', ou mesmo tempos mais antigos, simplesmente viajando algumas centenas de quilômetros desde o distrito federal. Esta é uma qualidade comum entre México e Brasil: estes países possuem realidades profundas e subterrâneas que o 'verniz' europeu não é capaz de entender nem de enquadrar e que vem a tona vez por outra.[1]

Em vários sentidos México e Brasil são países ao mesmo tempo pré-modernos, modernos, anti-modernos e pós-modernos. Na América Latina, principalmente a partir da década de 1980, o neoliberalismo se impôs de forma acelerada, substituindo funções do Estado e transformando as economias dos países numa fonte de profundo enriquecimento tanto para os capitais estrangeiros como para as elites nacionais funcionais ao projeto, a custa da desarticulação da estrutura produtiva e causando miséria para grandes maiorias da população.

Segundo Marcos Roitman Rosenmann, as políticas "liberalizadoras" impulsionadas no final dos anos 1970 e princípios dos anos 1980 teriam um ponto de inflexão na década de 1990. A crise da dívida externa, a partir da década de 1980, foi a desculpa dos governos neoliberais para privatizar, reduzir as barreiras alfandegárias e flexibilizar o mercado de

[1] Anotações do caderno de campo, Cidade do México, maio de 2006.

trabalho. Assim, às características excludentes e antidemocráticas das políticas neoliberais e à descapitalização pelo pagamento da dívida externa deve-se acrescentar o processo de privatizações e desnacionalização específicos dos anos 90 – fator que aprofundou as repercussões do processo de liberalização. Podemos afirmar que o projeto neoliberal que visava a instauração de uma "economia e sociedade de mercado" apoiava-se essencialmente em três eixos norteadores: 1) financeirização da economia (impondo a total abertura externa comercial e financeira; 2) diminuição do papel do Estado na economia e na sociedade; 3) imposição, no campo ideológico, do chamado "pensamento único".

A pobreza absoluta aumentou neste período (década de 1980), definindo-se dois tipos: aquela que se localiza nas grandes cidade e regiões metropolitanas, onde o desemprego se multiplica e o emprego informal aumenta; e a que existe nas zonas rurais de baixa densidade demográfica onde miséria e concentração de terra convivem com uma agricultura familiar ou camponesa estagnada. Assim, naquela década, havia mais de 39 milhões de brasileiros que viviam abaixo da linha de pobreza, situação pela qual os movimentos sociais pleitearam uma reforma agrária que integrasse uma nova estratégia de desenvolvimento rural, regionalizada, sob a qual os movimentos democráticos buscavam impulsionar uma ampla transformação social.[2]

No México, com o argumento da necessidade de terminar com o chamado Estado populista, caracterizado pela corrupção, o nepotismo, o controle corporativo e a ineficiência, a administração de Miguel de la Madrid (1982-1988) e depois a de Carlos Salinas de Gortari (1989-1995) tomaram medidas que não conseguiram reverter a crise econômica, nem sequer com a privatização de centenas de empresas estatais, pois a maior parte dos recursos se destinaram ao pagamento da dívida externa e ao crescimento das importações as quais de 12 bilhões de dólares em 1987 passaram a 48 bilhões em 1992 e 50 bilhões em 1993, situação que "*llevó a que la economia pasara de un superávit comercial*

---

[2] ROSENMANN, Marcos Roitman. Verbete "Neoliberalismo". In: *Enciclopédia Contemporânea da América Latina e do Caribe.* São Paulo: Boitempo Editorial, 2006, p. 852.

externo en 1987 de 8,700 milliones de dólares, a un déficit de 19 mil milliones en 1993 y de 24 mil millones en 1994".[3]

Esta reforma neoliberal da estrutura econômica do Estado realizou-se de maneira autoritária, utilizando as "maiorias" ilegítimas do partido oficial aliadas com a direita do legislativo e todo o poder do presidencialismo. Como resultado deste processo, o regime priista impôs a integração do país à economia estadunidense através do Tratado de Livre Comércio da América do Norte (TLCAN) que entrou em vigor, não por acaso, no dia do levante zapatista em Chiapas, depois de intensas negociações que abalaram o futuro da soberania nacional. O levante zapatista desmascarava toda a propaganda governamental que maquiava uma imagem de "primeiro mundo" do México ao mesmo tempo em que denunciava a falta de democracia verdadeira e o domínio corrupto da "ditadura perfeita" do partido de Estado, o Partido Revolucionário Institucional (PRI).

> Así, México y Brasil se presentan como dos casos similares de la instauración del neoliberalismo en América Latina, además de experimentar transiciones de sistemas autoritarios a frágiles democracias que aún en estos tiempos no han logrado consolidarse. Desarticulación de la economía productiva, privatización de las empresas paraestatales, modernización selectiva, aumento inusitado de la deuda externa, reducción del gasto social, gran corrupción en los procesos privatizadores y en los rescates bancarios, apertura indiscriminada a la inversión especulativa y una mayor dependencia financiera del extranjero, constituyen entre otras las características centrales que tuvo la imposición del modelo neoliberal en estos dos países.[4]

Como conseqüência das políticas neoliberais provocou-se um crescimento da pobreza, a desarticulação da estrutura social do Estado, o maior grau de desigualdade, miséria e exploração para a maioria das populações latino-americanas. Quando se analisam os graus de pobreza e desigualdade, chega-se ao seguinte balanço: até os anos 90, mais de 200 milhões de latino-americanos viviam em condições de pobreza e extrema pobreza, 70 milhões a mais do que em 1970, o que equivale a quase 47% de toda a população. No Brasil, cerca de 48% das famílias encontravam-se abaixo da linha de pobreza. No México, os índices oficiais demonstraram que a renda nacional *per capita* caiu 12,4% entre 1980 e

---

[3] HUERTA, Arturo. "Razones del colapso económico". In: *Coyuntura*, núm. 56 (fevereiro), 1995, IERD-PRD, México, p. 4-5.
[4] CASTELLANOS, Nayar López. *Izquierda y neoliberalismo: de México a Brasil.* México, Plaza y Valdes Editores, 2001, p. 102.

1990. Entre 1982 e 1988, o salário teve uma redução de cerca de 40% e não voltou a crescer; o tradicionalmente alto nível de desemprego (aberto e oculto) do México se elevou e o consumo *per capita* do ano de 1990 foi cerca 7% inferior ao registrado em 1980.[5]

Em meados da década de 1990, o avanço das políticas neoliberais trouxe inovações para a questão agrária latino-americana. Com a globalização da economia ampliou-se a hegemonia do modelo de desenvolvimento agropecuário, com novos padrões tecnológicos caracterizando o denominado agronegócio. À medida que se restringia o protagonismo do Estado, grupos econômicos ruralistas passavam a produzir e impor políticas agrícolas, ampliando cada vez mais o controle que tinham dos mercados. Essa nova face da agricultura capitalista também mudou a forma de controle e exploração da terra. A produção e produtividade de determinadas culturas aumentaram, graças à intensificação da mecanização, o uso de agrotóxicos, à introdução e difusão do cultivo de plantas transgênicas e a notável intensificação do trabalho. Algumas destas transformações encontraram resistência por parte de organizações populares como nota o geógrafo Bernardo Mançano:

> Com o desenvolvimento do agronegócio, intensifica-se a concentração de terras em poder de latifundiários e empresas multinacionais, que expropriam os camponeses e indígenas, e também se apropriam de florestas e recursos naturais. Para resistir a este processo de expropriação e exclusão, os camponeses e indígenas organizam-se em movimentos socioterritoriais, ou seja, movimentos sociais que têm o território como razão de existência e pressionam o Estado para a realização de um projeto de reforma agrária.[6]

O Exército Zapatista de Libertação Nacional e o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terras são exemplos destes movimentos sociais que cresceram na década de 1980 sob o efeito das políticas neoliberais e sob impacto do chamado “paradoxo da plenitude”, observado na Revolução Verde[7], pelo qual a maior quantidade de alimentos é

---

[5] Dados retirados de ROSENMANN, Marcos Roitman. (2006). Op. cit., p. 854.

[6] MANÇANO, B. Verbete: “Reforma agrária”. In: *Enciclopédia Contemporânea da América Latina e do Caribe*. Op. cit., p. 52.

[7] “Revolução Verde” é o termo como ficou conhecida a profunda transformação tecnológica e econômica da agricultura promovida por organismos nacionais, internacionais e multinacionais, a partir de meados da década de 1960, visando um processo de reestruturação em larga escala da agricultura dos países do Terceiro Mundo. Ela consistiu, essencialmente, no desenvolvimento e distribuição de variedades geneticamente alteradas, (inicialmente de trigo, milho e arroz) além de fertilizantes químicos, inseticidas, pesticidas e herbicidas. Sobre o tema ver: ACSELRAD, Vitor. “Revolução verde”. In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira

acompanhada pelo recrudescimento da carência. Estiveram entre os primeiros movimentos que denunciaram o caráter excludente do neoliberalismo organizando as camadas mais desfavorecidas da sociedade: os camponeses e os indígenas que não tinham terra para trabalhar ou viver com dignidade. O subcomandante Marcos considera este processo como parte de uma guerra:

> La IV Guerra Mundial en el terreno rural, por ejemplo, presenta este efecto. La modernización rural, que exigen los mercados financieros, trata de incrementar la productividad agrícola, pero lo que consigue es destruir las relaciones sociales y económicas tradicionales. Resultado: éxodo masivo del campo a las ciudades. Sí, como en una guerra. Mientras tanto, en las zonas urbanas se satura el mercado de trabajo y la distribución desigual del ingreso es la "justicia" que espera a quienes buscan mejores condiciones de vida. (Comunicado do EZLN de junho de 1997).[8]

Os principais agentes desses movimentos assustam tanto as elites porque representam os "marginalizados" os "ninguéns", os sempre sem-nome, sem-rosto, sem-terra, sem-escola, sem-trabalho, os sem-nada, homens, mulheres, crianças e anciãos que carregam nas costas séculos de derrotas e humilhações. Podem ser considerados como um sintoma e o reflexo das transformações geradas por políticas neoliberais, mas também possuem raízes na história da insurgência e rebelião dos camponeses, que em meados da década de 1990, despontaram na cena política latino-americana como protagonistas de um novo tipo de fazer política. Como notou James Petras:

> O crescimento e a atração do MST coincide com a emergência de movimentos na América Latina, os quais tem características similares, mas em menor escala. No Paraguai, A Federação Camponesa; na Bolívia, a união dos produtores de coca; no México, os zapatistas; todos são movimentos autônomos, comandados por líderes camponeses autocapacitados, engajados na ação direta. Todos eles rejeitam a "liderança pessoal" e procuram construir alianças com as cidades. A atração crescente do MST se dá precisamente porque coincide com e é parte da nova onda revolucionária política na América Latina: a que põe a reforma agrária no centro da luta política e social.[9]

---

da. (Coord.) *Enciclopédia de guerras e revoluções do século XX: as grandes transformações do mundo contemporâneo.* Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 783.

[8] "7 piezas sueltas del rompecabezas mundial – el neoliberalismo como rompecabezas: la inútil unidad mundial que fragmenta y destruye naciones". In: *EZLN: documentos y comunicados*. (vol 4) Op. cit., p. 47.

[9] PETRAS, James. "Os camponeses: uma nova força revolucionária na América Latina". In: STÉDILE, João Pedro (org.) *A reforma agrária e a luta do MST*. Petrópolis, Vozes, 1997, p. 274.

2.2 Brasil & México

No ano de 2005, a República Federativa do Brasil tinha uma população de 186,4 milhões de habitantes espalhados por 8.456.510 quilômetros quadrados. Já os Estados Unidos Mexicanos, neste mesmo ano, contavam com 107 milhões de pessoas em uma superfície bem menor, de aproximadamente 1.972.550 quilômetros quadrados[10]. A densidade demográfica era, portanto, de 55 habitantes por quilômetro quadrado no México contra 22 brasileiros a cada quilômetro quadrado, mais que o dobro. Proporcionalmente havia mais mexicanos que habitavam o campo, cerca de 24% do total da população. Os brasileiros que viviam na zona rural eram apenas 15,8% da população. Estas cifras surpreendentemente baixas (oficialmente o Brasil é mais urbano do que os EUA) são contestadas por alguns pesquisadores como o economista José Eli da Veiga. Segundo ele, no Brasil existe uma regra anacrônica, única no mundo e sintomaticamente conservada do totalitário Estado Novo, que considera urbana toda sede de município (cidade) e de distrito (vila), sejam quais forem suas características:

> Quando se diz que o grau de urbanização do Brasil chegou a 81,2% em 2000, é porque se consideraram urbanas não somente as populações de todas essas minúsculas sedes de município, como também as populações das ainda menores sedes de distritos (vilas). Tudo o que no resto do mundo seria considerado vilarejo, povoado, aldeia, etc. – isto é, as formas rurais do território – no Brasil é oficialmente classificado de urbano. E como fica cada vez mais lógico e racional que agricultores, pecuaristas, extrativistas, pescadores, e até povos indígenas preferem residir nas simplórias sedes de seus municípios ou distritos, são imensos os contingentes das populações rurais que incham essa cômica ficção de que o Brasil seria 81,2% urbano.[11]

O economista da USP propõe uma nova configuração territorial do Brasil criando uma categoria “intermediária” onde os habitantes não pertencem ao Brasil indiscutivelmente urbano, nem ao Brasil essencialmente rural. Estes cidadãos “híbridos de campo-cidade” habitariam em 567 municípios e seriam mais de 21 milhões de pessoas. Com este tripé analítico, Eli da Veiga considera que no ano de 2000, a população urbana no Brasil seria de 57%, a população do “intermédio” representaria 13% e os que viviam nas

---

[10] Até 1850 o México possuía maior população que o Brasil: eram 7,7 milhões contra 7,2 milhões.
[11] VEIGA, José Eli da. *A história não os absolverá nem a geografia.* Campinas, SP: Armazén do Ipê, 2005, p. 97.

zonas rurais seriam 30%. As idéias de José Eli da Veiga foram duramente criticadas por importantes geógrafos agrários, que apontaram deficiências teórico-metodológicas em suas pesquisas.[12] Ariovaldo Umbelino de Oliveira cita a frase do economista José Juliano de Carvalho Filho, que costuma dizer que as estatísticas muitas vezes se tornam "a arte de torturar os números até que eles confessem".[13] Oliveira rechaça as divisões de Eli da Veiga propondo a tese, muito mais complexa, de que campo e cidade estariam se unindo dialeticamente (e contraditoriamente), quer no processo produtivo ou na luta pela reforma agrária e melhorias na existência dos trabalhadores rurais:

> Estamos diante da rebeldia dos camponeses no campo e na cidade. Na cidade e no campo, eles estão construindo um verdadeiro levante civil para buscar os direitos que lhes são insistentemente negados. [...] É assim que esse processo contraditório e desigual de desenvolvimento da agricultura, sobretudo via sua industrialização, tem eliminado gradativamente a separação entre a cidade e o campo, entre o rural e o urbano, unificando-os numa unidade dialética. Isso quer dizer que campo e cidade, cidade e campo formam uma unidade contraditória. [...] É, pois, contraditoriamente, nas cidades que os camponeses estão ganhando a luta pela reforma agrária.[14]

Segundo a ONU,[15] México e Brasil ostentavam, respectivamente, as seguintes posições no IDH (índice de desenvolvimento humano) no mundo e na América Latina: México 53º e 9º; Brasil 62º e 13º. O México ainda possuía um índice de analfabetismo menor: 7,4% contra cerca 14% no Brasil. Em 1999, cerca de 57 milhões de brasileiros – o equivalente a 35% da população – viviam em condição de pobreza, segundo o Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (Ipea).[16] A pesquisa deste órgão indica que cerca de 15% dos brasileiros eram extremamente pobres, pois dispunham de menos de 1 dólar ao dia. A incidência da pobreza extrema era maior entre a população negra e maior ainda entre a população rural. As discrepâncias regionais também eram profundas: o Nordeste possuía cerca de 30% da população, mas 62% dos pobres. O que mais chamava a atenção no caso

---

[12] CARLOS, Ana Fani Alessandri. "Seria o Brasil menos urbano do que se calcula?". *Geousp.* São Paulo: Depto. de Geografia – FFLCH-USP, n. 13, p. 179-187, 2003.
[13] OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de; MARQUES, Marta Inez Medeiros (orgs.). *O campo no século XXI: território de vida, de luta e de construção da justiça social.* São Paulo: Editora Casa Amarela e Editora Paz e Terra, 2004, p. 53.
[14] Ibid., pp. 63-64.
[15] *Enciclopédia Contemporânea da América Latina* (2006). Op. cit.
[16] *Almanaque Abril.* (2001). Op. cit, p. 144.

brasileiro era a persistência da pobreza. A proporção de pobres era quase tão grande atualmente quanto no final da década de 1970. A principal razão para isso era a elevadíssima concentração de renda. O estudo mostrava também que, embora o Brasil fosse o país da América Latina que mais gastou em programas sociais (ao redor de 5% do PIB), os maiores beneficiados acabam sendo as classes médias e alta. Isso contribuiu dramaticamente para manter a alta concentração de renda e o elevado índice de pobreza. O Brasil é um dos países que apresentam maior concentração de renda entre as 174 nações analisadas pelo relatório do ano de 2000 do Programa das Nações Unidas para o Desenvolvimento (Pnud).[17] A renda média dos 20% mais ricos – 21.134 dólares, equivale à de uma nação européia, como a França – é 25,5 vezes maior que a renda média dos 20% mais pobres – 828 dólares, quase igual à de um país africano, como o Congo. O primeiro grupo se apropria de 63,8% da renda nacional, enquanto que o segundo detém apenas 2,5% do total. Uma das conseqüências da alta concentração de renda é o grande número de pessoas que vivem em situação precária, sem acesso às condições mínimas de saúde, educação e serviços básicos. Em 1999, 24% dos brasileiros não contavam com rede de distribuição de água e 35,4% estavam privados de redes de esgoto ou fossas sépticas.

O Brasil também é um país de alta concentração fundiária. As grandes propriedades, com pelo menos mil hectares, representavam apenas 1% do total e controlam 45,1% da área, de acordo com o Censo Agropecuário 1995-1996 do IBGE. A comparação feita com o levantamento de 1970 mostra que a concentração de terra aumenta, pois as propriedades mais extensas detinham naquele ano 39,5% da área total. Em 1998, o índice de Gini, que reflete o nível de concentração das terras, era de 0,78. Nesse índice, calculado sobre informações do Imposto Territorial Rural, o número 1 corresponde à concentração absoluta – toda a terra estaria nas mãos de uma só pessoa – e o zero mostra a distribuição ideal. Em 1994 o MST, através de seus dirigentes, difundia dados ainda mais alarmantes sobre a concentração de terras no Brasil e sobre a composição dos trabalhadores da agricultura:

[17] Idem. Ibidem.

> Basicamente, hoje, 46 proprietários controlam 60% da terra,[18] enquanto 5 milhões de pequenos agricultores, arrendatários e meeiros ficam com o resto da terra. Nós temos hoje na agricultura ainda 23 milhões de trabalhadores que são em torno de 40% da população economicamente ativa do Brasil. É uma massa muito grande; não existe nenhum país da América Latina que possua 23 milhões de trabalhadores como população economicamente ativa, e nós temos essa massa de trabalhadores na agricultura brasileira. Desses 23 milhões, basicamente 6 milhões trabalham como assalariados; 8 milhões são sem terra que trabalham como arrendatários, meeiros, posseiros, parceiros; e os outros 8 milhões são pequenos agricultores que trabalham por conta própria, mas são explorados através de mecanismos de preços, mecanismos de crédito ou através da agroindústria. [19]

Assim como as cifras sobre a quantidade de habitantes no campo e na cidade, eram polêmicos os números sobre a composição étnica destes países. Segundo o *Word Fact Book* da CIA, reproduzido pela *Enciclopédia Contemporânea da América Latina e do Caribe* (2006), o Brasil no ano de 2005 tinha 53,7% de sua população composta por brancos; os mestiços de brancos e negros eram 38,5%; os negros 6,2% e outros (indígenas, por exemplo) eram 1,6%.[20] Organizações do movimento negro consideram que esses números são inferiores aos da realidade, e a razão disso poderia ser o fato de que parte dessa população não se classifica como negra, como resultado de séculos de discriminação. Em pesquisas realizadas, por exemplo, pelo IBGE, anota-se a declaração fornecida pelo entrevistado. No México, os mestiços de índios e brancos eram 60%; os índios eram 30%; os brancos 9% e outros 1%. Estes números também são contestados por organizações do movimento indígena que dizem que o número de mestiços é sobrevalorizado. Em 1994, no ano do levante zapatista, existiam no México mais de nove milhões de índios que falavam a língua nativa, outros 20 milhões que assumiam de algum modo a identidade indígena nos 58 grupos étnicos que habitavam o país e ainda 30 milhões de mexicanos que eram medianamente pobres, pobres e pobres absolutos.[21]

---

[18] Estes 46 grandes grupos econômicos controlam sozinhos, portanto, mais de 20 milhões de hectares. O equivalente aproximadamente a mais que três vezes a superfície do estado de Chiapas ou o total do território do estado de São Paulo.

[19] STÉDILE, João Pedro (org.). *A questão agrária hoje.* Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 1994, p. 316. Mais recentemente Stédile causou polêmica ao afirmar numa palestra feita num acampamento do MST em Canguçu – RS, que: “a luta camponesa abriga hoje 23 milhões de pessoas. Do outro lado há 27.000 fazendeiros. Essa é a disputa. Será que 1 000 perdem para um? É muito difícil. O que nos falta é nos unirmos. Para cada 1.000 pegaremos um. Não vamos dormir até acabarmos com eles”. REVISTA VEJA. São Paulo, 30 de julho de 2003.

[20] “Na década de 1890 a população brasileira se compunha de 15% de negros e 40% de mestiços ou mulatos. Alguns observadores como o baiano Nina Rodrigues e viajantes como o naturalista Louis Agassiz, ficavam surpresos com tamanha porcentagem de não-brancos”. LEVINE, Robert. *O sertão prometido: o massacre de Canudos no nordeste brasileiro*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995, p. 25.

Chiapas

O estado de Chiapas, berço da rebelião zapatista é um dos estados mais pobres do México. Com uma extensão de 74.211 quilômetros quadrados, representa apenas 4% de superfície territorial do país. Sua população em 1994 era de 3.607.128 milhões de pessoas, sendo quase um milhão de indígenas (Chiapas é um pouco maior que o estado da Paraíba que tem uma área com 56.584 quilômetros quadrados e uma população de 3.3397.673 milhões de pessoas). Este estado mexicano se encontra dividido em nove regiões sócio-econômicas, 111 municípios e 16.000 *localidades* (vilas, *ejidos,* assentamentos, *pueblos)* das quais se estima que 99% são rurais e apenas 1% urbanas. Das cidades ocupadas pelo EZLN em janeiro de 1994, a maior era San Cristóbal de Las Casas que não chegava a possuir 100 mil habitantes, Las Margaritas com cerca de 30 mil, Altamirano com 19 mil e Ocosingo com cerca de 12 mil eram as outras sedes de municípios com maior população que caíram em mãos dos sublevados naquela primeira madrugada do ano. No território chiapaneco que durante o ano de 1994 esteve sob controle zapatista viviam cerca de 375.000 pessoas das quais cerca de 330.000 eram indígenas, mas as demandas dos zapatistas são destinadas "*para todos os índios e pobres do México*". 75% dos habitantes de Chiapas falam algum dialeto indígena: 36% tzental, 32% tzotzil, 16% chol, 5% tojolabal e 5% zoque. Também se fala, embora em muito menor quantidade o cakechiquel e o *maia lacandón.*[22]

---

[21] DE LELLA, C.; EZCURRA, A. M. (Comp.) *Chiapas:* entre la tormenta y la profecía. Buenos Aires, Instituto de Estudios y Acción Social, 1994, p. 28.

[22] Dados de 1994 retirados de DOSSIER SOBRE CHIAPAS. *Los hombres sin rostro: cronología, comunicados, entrevistas, acuerdos de paz y artículos de opinión en torno al conflicto chiapaneco, de enero a abril de 1994.* México, SIPRO, 1994, p. 41-45.

Mãe e filha tzotzil, Chiapas, 2006. Foto Mariela Vergara.

Neste estado a população é predominantemente rural com mais de 60% de seus habitantes vivendo no campo. A taxa de crescimento demográfico do estado é mais que o dobro da taxa nacional, sendo que 70% de sua população tem menos de 30 anos de idade. A porcentagem da população que se situa entre 0 e 14 anos de idade é de 44%, bem acima da média nacional de 38%. Se mantiver este ritmo a população chiapaneca dobrará em 16 anos. Alguns autores consideram que a explosão demográfica estaria por trás de fatos históricos recentes, como o levante zapatista. De fato, Chiapas tem um crescimento demográfico próximo a 5%; na região de Las Cañadas, berço da revolta, é de 7%, enquanto a média nacional é de 1,4%.[23]

Chiapas é um estado com muita riqueza natural e uma fragorosa "miséria humana". Neste estado, juntamente com os também sulinos Guerrero e Oaxaca, se expressam mais visivelmente a iniqüidade da distribuição de riqueza: 80% de sua população ocupada ganha menos de dois salários mínimos e seu produto interno bruto (PIB) por pessoa era, em 1994, de apenas 1, 4 dólares, contra 8,2 dólares no Distrito Federal ou 4,8 dólares em Nuevo

[23] CAMÍN, Héctor Aguilar. *México: a cinza e a semente.* São Paulo: Bei Comunicação, 2002, p. 92.

Léon. A média nacional era de 3 mil dólares, ou seja, mais que o dobro da chiapaneca.[24] As contradições e os contrastes assumem aspectos gritantes em Chiapas. Por exemplo, o seu território concentra cerca de 82% de toda indústria petroquímica do México e suas hidrelétricas produzem 20% da energia do país. Ainda assim, somente um terço das casas em Chiapas tem luz elétrica o ano todo.[25]

Moradia em Chiapas. Foto Vergara, 2006.

Vinte famílias de tradicionais latifundiários dominam as melhores terras do estado. Segundo um censo de 1994, mais de um milhão de famílias camponesas sobreviviam com menos de um hectare enquanto apenas uma dessas famílias concentrava 130.000 hectares. A população de *ejidários* representava ao redor de 20% da população economicamente ativa do estado. O tamanho médio dos lotes é de 6.5 hectares por família. A média nacional é de cerca de 8 hectares. Enquanto pouco mais de 6 mil famílias de latifundiários detêm mais de 3 milhões de hectares, ou seja quase a metade da superfície do estado, outro setor social, que também abarca cerca de 3 milhões de hectares é formado por quase 200.000 *ejidatarios* ou *comuneros.* Em Chiapas 76,9% da terra é propriedade privada e abarca

[24] DOMÍNGUEZ, Enésimo Hidalgo. *Tras los pasos de una guerra inconclusa (doce años de militarización en Chiapas).* San Cristóbal de las Casas, Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria, 2006, p. 5.

[25] GENNARI, Emilio. *EZLN: os passos de uma rebeldia.* São Paulo: Expressão Popular, 2005, p. 15.

34,6% da superfície total (são as terras de melhor qualidade) enquanto 11,7% dos estabelecimentos pertence a *ejidos*[26] representando 39,3% da superfície total.[27]

As condições de saúde e alimentação em Chiapas também são precárias: 54% da população chiapaneca pode ser considerada desnutrida e nas regiões da selva esta porcentagem de "fome" chega aos 70%. O alimento cotidiano dos camponeses é composto de café, *pozol, tortilla* e feijão. Existe, em média, um médico para 1.500 habitantes e um quarto da população não é assistida por qualquer seguridade social. Segundo o subcomandante Marcos "*el sureste sigue exportando materias primas y mano de obra y, como desde hace 500 años, sigue importando lo principal de la producción capitalista: muerte y miseria*".[28]

2.3. Configurações histórico-culturais

O pensador brasileiro Darcy Ribeiro possui um esquema, limitado e problemático como todo esquema, mas fecundo para esse nosso intento comparativo de configurações histórico-culturais americanas. Essencialmente ele distingue na formação dos atuais povos americanos quatro 'tipos' de configurações: os ditos Povos-Testemunho, os Povos-Novos, os Povos-Transplantados e os Povos-Emergentes [29].

Os Povos-Novos, dentre os quais se destaca o Brasil, originam-se da conjunção de matrizes étnicas diferenciadas como o colonizador ibérico, indígenas tribais e escravos

[26] Ejidos são campos comunais onde a forma da posse da terra é coletiva. Criados no processo de reforma agrária realizado após as tentativas genuinamente revolucionárias de Zapata e Villa, sua existência legal era garantida pelo artigo 27 da constituição mexicana. Até a modificação deste artigo, áreas dos *ejidos* não podiam ser vendidas, arrendadas ou hipotecadas. Neste caso, por exemplo, se uma família de camponeses saísse de um dos lotes, estas terras voltavam a pertencer à comunidade. Em 1992, no âmbito das negociações do Tratado de Livre Comércio da América do Norte (NAFTA), o presidente mexicano Carlos Salinas de Gortari promulgou uma alteração no artigo 27 a partir da qual os *ejidos* passaram a serem expropriados pelo Estado e vendidos à iniciativa privada ou aos grandes latifundiários. Os zapatistas afirmam que com este ato, na prática, o governo mexicano assinou a sentença de morte das comunidades indígenas de Chiapas.
[27] DOSSIER SOBRE CHIAPAS. (1994) Op. cit, pp. 3-8.
[28] "Chiapas: el sureste em dos vientos, uma tormenta y uma profecia". In: *EZLN: Documentos y comunicados* (vol. 1 - 1994). Op. cit. p. 52.
[29] RIBEIRO, Darcy. *Os brasileiros: 1- teoria do Brasil.* Petrópolis: Editora Vozes, 1983.

africanos. Estas populações seriam resultado de empreendimentos coloniais-escravistas, acompanhadas do que Darcy denomina de *deculturação* destas matrizes e da formação de novas etnias com características mestiças e híbridas, desfigurados de suas matrizes originais e, portanto, destinadas ao futuro e ao novo. À construção do que este pensador múltiplo e instigante chamava de "*uma nova civilização, mestiça e tropical, orgulhosa de si mesma. Mais alegre, porque mais sofrida. Melhor, porque incorpora em si mais humanidades.*"[30]

Dentro deste quadro, as massas rurais dos Povos-Novos (somam-se ao Brasil, Venezuela e Colômbia) apresentam situação muito peculiar. Ao contrário das comunidades camponesas arcaicas (Povos-Testemunho) que, vivendo para si mesmas, lograram, num formidável processo de resistência, atravessar civilizações conservando grande parte de sua identidade e feições étnicas, as massas rurais colonizadas através do escravismo moderno (Povos-Novos) se descaracterizaram totalmente:

> Falo de gentes como os lavradores brasileiros e os do caribe, descendentes de índios e de africanos, destribalizados, que jamais chegaram a ser camponeses. Eram e são, tão-somente, uma força de trabalho rural despojada de suas características étnicas singulares para constituir uma mera mão-de-obra destinada a produzir o que seus patrões quisessem, falando a língua do amo e comendo o que lhes destinassem. Sua função era produzir mercadorias; primeiro açúcar, depois ouro e logo café, quer dizer, produzir o que não comiam, com o fim de gerar lucros para seus senhores. Jamais puderam existir para si próprios, organizados como uma comunidade humana, cujo fim seja reproduzir-se a si mesma e se desenvolver. Eles eram e são tão-somente um carvão humano, uma força energética pré-industrial que se queimava e se queima nas fazendas dos engenhos e nas minas do mercado mundial.[31]

Esta seria a constituição da nossa população rural: gente sem cultura própria ou em processo de deculturação, mais atrasadas culturalmente que qualquer dos seus ancestrais europeus, africanos ou indígenas e sem uma etnicidade própria. É essa massa de "proletários do capital externo" que servindo como força de trabalho descartável virá a se

---

[30] RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido de Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 455. O pensador Ignacy Sachs tem também uma visão otimista do Brasil: "*Verdadeira Terra de Boa Esperança, o Brasil reúne quiças as melhores condições no mundo para criar uma civilização moderna e sustentável dos trópicos, baseada no aproveitamento do trinômio biodiversidade-biomassa-biotecnologia*". Para tanto, segundo este intelectual, é indispensável a revitalização do campo onde vivem "*pelo menos 50 milhões de brasileiros*" com medidas como a reforma agrária. GUANZIROLI, C. E. (*et al.*) *Agricultura familiar e reforma agrária no século XXI.* Rio de Janeiro: Garamond, 2001, p. 264.

[31] RIBEIRO, Darcy. "Etnicidade, indigenato e campesinato". In: *Sobre o óbvio.* Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 1986, p. 287.

constituir nosso problemático campesinato, fruto de uma cruel história de exploração e despojamento que engendrou resistências e lutas que organizações, como o atual Movimento dos Sem Terra, querem retomar "até a vitória final". Gentes que, como diz Darcy Ribeiro, "*não tendo passado restaurável ao qual retornar, só podem estar abertas para aquele futuro em que se realizarão não como resultado de sua história anterior, mas como uma utopia voluntarista de sua própria edificação*".[32]

Os Povos-Testemunho são os representantes contemporâneos de altas civilizações avassaladas, saqueadas e traumatizadas pela expansão européia. São os descendentes de civilizações como a Asteca, a Maia e ou a Incaica. O México atual é em grande medida uma nação constituída a partir da cultura e território de seus povos originais. Herança de povos hoje reconhecidos pelos avanços científicos, políticos, sociais, artísticos e arquitetônicos, autores de uma das grandes matrizes culturais da humanidade. As civilizações pré-colombianas floresceram e se estruturaram na chamada Meso-América muitos séculos antes da chegada dos espanhóis e da guerra de conquista iniciada nas primeiras décadas do século XVI. Suas principais representantes foram as culturas Olmeca (1200 a 300 a.C.), Zapoteca (350 a.C. a 900 d.C.), Teotihuacán (300 a.C. a 800 d.C.), Nayarit (350 a.C. a 900 d.C.), Maia (300 a.C. até a conquista), Tajín (0 a 950 d.C.), Mixteca (700 d.C. até a conquista), Tolteca (800 a 1200 d.C.), Totonaca (1150 d.C. até a conquista) e Azteca (1200 d.C. até a conquista). Esses povos deixaram marcas eternas de sua existência, uma herança cultural e étnica que moldou a sociedade híbrida, nascida à força naquele choque inicial de dois mundos opostos e distantes.[33] No âmbito rural, sua condição social é o que Darcy Ribeiro denomina de "indigenato camponês" imerso no corpo de algumas sociedades nacionais latino-americanas na situação de estamentos oprimidos e superexplorados. Em algumas nações como a Guatemala e a Bolívia, eles formam a maioria da população; em outras, como o Peru, Equador e México, somam milhões que formam a maioria da população de extensas regiões. Como no estado de Chiapas.

[32] Idem. Ibidem. p. 288.

[33] Sobre a história das antigas civilizações mexicanas ver: LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo. *El pasado indígena.* México: FCE, COLMEX, FHA, 2001.

Ruínas maias em Palenque, Chiapas, próximas às áreas sob influência do zapatismo.
Foto do autor, 2006.

São Povos-Testemunhos porque tem consciência, com o que conservaram de si mesmos, do que foram enquanto altas civilizações do passado e prefiguram o que serão no futuro. Num texto de notável clarividência, escrito entre 1976 e 1979, Darcy Ribeiro antecipa alguns pontos que esclarecem a natureza da rebelião do Exército Zapatista de Libertação Nacional:

> Hoje é evidente para todos que essas massas indígenas que são o campesinato das nações em que vivem – ou a maior parte dele – não são apenas isso. Além da condição camponesa, eles estão revestidos de uma condição étnica anterior à estratificação, e que não é redutível por reformas sociais, por mais profundas que estas sejam. É até provável que qualquer reforma, na medida em que seja efetivamente libertadora (como a reforma agrária) venha reforçar mais que debilitar a identificação étnica, dando-lhe condições de expressar-se melhor e de lutar mais eficazmente por seus objetivos. A antiga confusão de indigenato e campesinato, ou de etnia e classe, era oriunda de um enfoque supostamente marxista porque fundado na noção de que a luta de classes seria o único motor da história. Essa abordagem desconhecia, porém, o fato de que as etnias e os conflitos interétnicos são muito anteriores às classes, uma vez que as sociedades estratificadas terão, no máximo, seis mil anos de existência, e as etnias vêm de tempos imemoriais. É muito improvável que nos Povos-Testemunhos das Américas, por exceção às classes dominantes, aceitem pacificamente a ordem de reconstrução nacional requerida para a libertação de seus indigenatos etnicamente oprimidos, que são também os contingentes principais de suas classes socialmente exploradas. A solução de conflitos dessa natureza, se chega a dar-se, ocorre pelas vias e sob os fogos da revolução social que, no caso, terá as cores e a gravidade das guerras étnicas de libertação nacional. Segundo, a que é igualmente improvável que as tensões interétnicas venham atuar como energia impulsora da revolução social. Para tanto seria necessário que as lideranças revolucionárias tivessem plena consciência do quadro em que operam e uma extraordinária habilidade para somar as reivindicações sociais às de libertação étnica.[34]

[34] RIBEIRO, Darcy. *Sobre o óbvio.* Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1986, p. 293-294.

Em todos esses *Povos-Testemunho*, e pensaremos especificamente no México, a estratificação social se constrói como uma estrutura tripartida, antes castas do que classes. Na cúpula se situa a camada branca – ou "branca por autodefinição" – integrada por o que Darcy chama de patronato e patriciato. Abaixo vem o estrato popular considerado mestiço (embora às vezes o fosse menos que a camada alta, no plano racial), integrado à sociedade nacional como *ladinos*, porque de fala espanhola e especializados nas tarefas de intermediação entre as classes dominantes e as classes subalternas e oprimidas. Estas últimas são formadas pelas massas culturalmente marginalizadas, sobretudo rurais que, em sua maioria, só falam línguas indígenas e conservam grande parte dos costumes oriundos da cultura ancestral. Até a Revolução Mexicana iniciada em 1910 tal era, em grandes traços, a estrutura social básica do México, abalada parcialmente, pela reforma agrária que integrou grandes massas da população rural à economia nacional, reduziu o poder da oligarquia e refez o *ethos* nacional a ponto de assumir uma auto-imagem entre mistificadora e dignificadora de sua ascendência indígena pré-colombiana.

Esta diferenciação das configurações histórico-culturais entre Brasil e México é uma pista para se compreender as grandes diferenças entre estas sociedades e que se expressam nas lutas sociais e nos movimentos reivindicatórios dos seus povos. O MST, com seu tenaz esforço por organizar os pobres do campo brasileiro e, por meio de mobilizações e ocupações, conquistar um novo território, o chamado assentamento. Na maioria dos casos não se trata de tomar terras que se supunham pertencer a alguma comunidade já conformada anteriormente. O movimento trabalha, no complexo processo que antecede as ocupações, na formação de um novo grupo de pessoas com uma perspectiva de construir uma nova forma de sociabilidade coletiva. Como disse um militante do MST do Estado de São Paulo:

> Formamos uma nova coletividade com capacidade de mudar nosso futuro e construir uma NOVA SOCIEDADE. Não sabemos no que vai dar. Tem gente que nunca se viu, muita gente diferente. Mas não podemos nunca desacreditar. Muita gente não está acostumada a participar. Passaram a vida inteira obedecendo e apenas concordando. Aqui elas têm que decidir e participar em tudo... Ninguém deve ficar parado. Nosso nome é Movimento, nós

> estamos sempre mudando de posição, sempre indo para o novo, sempre indo para o futuro.[35]

No caso dos zapatistas, apesar do considerável processo de colonização de áreas da Selva Lacandona principalmente a partir da década de 1970, são as comunidades de longa tradição e vivência que decidem mandar seus jovens para que treinem as artes da guerra, num primeiro momento para que protegessem suas comunidades dos ataques das *guardias blancas* dos fazendeiros e posteriormente para que iniciassem a ofensiva. Um exército é criado e preparado nas sombras da clandestinidade e do segredo por causa da força organizatória destas comunidades indígenas e de suas tradições e mecanismos decisórios como os conselhos e assembléias, onde tudo é discutido exaustivamente até o consenso final. Povos-Novos e Povos-Testemunho podem ser considerados “metáforas sociológicas” que exemplificam o diferente signo vetorial dos movimentos aqui estudados: no caso do Brasil, uma luta imensa e continental para enfim possibilitar aos pobres do campo que criem raízes, que se estabeleçam, depois de séculos de perambulações, gerações e vidas vividas na insegurança e na incerteza quanto ao futuro. Para criar (ou recriar) um campesinato novo com territórios e culturas que possam enfim visualizar um futuro mais digno. Já EZLN traz a diferença de ter na sua base comunidades descendentes de uma civilização e culturas indígenas que oferecem extraordinárias fontes de ordenação social, com uma forte tradição coletivista, um arraigado respeito à autoridade dos mais experientes da comunidade, um senso de autonomia e uma profunda ligação com a terra que remonta a antigas tradições sociais e religiosas, *la constumbre.*

Os ‘neozapatistas’ de Chiapas organizaram-se em armas para por um fim aos “maus tratos” e dizer que são eles que deveriam ser os verdadeiros donos daquelas terras. Depois de lutarem pacificamente por décadas em diversas organizações e de diversos modos, eles compreenderam que somente uma ação radical poderia impedir seu aniquilamento final enquanto povos que fizeram da resistência sua forma de vida. Eles decidiram ser soldados de um exército que leva o nome de Zapata, líder de camponeses que, paradoxalmente, para resistir às mudanças de uma modernização excludente fizeram uma revolução. A primeira revolução social do século XX.

---

[35] ANÔNIMO, *Entrevista*, Euclides da Cunha Paulista, novembro de 2003.

2.4. Os filhos da Terra: índios e camponeses

É notável certa fascinação que os habitantes do campo, seja qual for a denominação específica adotada, exercem sobre o homem urbano. Em todos os lugares eles representam sempre o elemento mais antigo e secreto da sociedade. Octavio Paz, que o subcomandante Marcos afirmou ser "*el más grande intelectual de derecha de los ultimos años*",[36] considera que "*para todos, exceto para si mesmos* (os camponeses)*, encarnam o oculto, o escondido, o que só dificilmente se entrega, tesouro enterrado, espiga que amadurece nas entranhas terrestres, velha sabedoria oculta entre as saliências do solo*".[37]

Esta visão do camponês como um ser remoto, ligeiramente arcaico, porém possuidor de sabedoria ou mesmo guardião de culturas tradicionais quase nunca se expressa tão positivamente. Se para alguns setores da intelectualidade progressista o campesinato aparece como a massa desenraizada dos últimos seres humanos a chegarem na modernidade ocupando um lugar especial - juntamente com as chamada "populações sobreviventes" como os indígenas - no imaginário dos militantes ecológicos, religiosos e mesmo revolucionários, na maior parte das vezes a figura do camponês está vinculada ao atraso, à ignorância, ao fanatismo e, quando este atua coletivamente, à imprevisível violência. É difícil também separar dessa visão negativa e preconceituosa o racismo historicamente inerente às elites latino-americanas. Como exemplo, podemos recordar as opiniões de Euclides da Cunha, considerado socialista no seu tempo, e que representavam não somente todo o preconceito contra a luta dos sertanejos de Canudos, mas também preconceitos expressos contra sua "degeneração racial" e contra seu "fanatismo supersticioso e irracional".[38] Este tipo de opinião ainda hoje encontra ecos no imaginário da classe

[36] "*Nuestro siguiente programa: Oximoron! (La derecha intelectual y el fascismo liberal)*". Comunicado do Sucomandante Marcos de abril de 2000.
[37] PAZ, Octavio. *O labirinto da solidão e post scriptum.* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984, p. 63.
[38] Sobre o ardiloso Pejeú, "comandante de rua" e, segundo José Calasans, "o mais astucioso dos guerrilheiros de Canudos", Euclides da Cunha escreveu que seria um representante típico de "todas as tendências das raças inferiores que o formavam. Simples e mau, brutal e infantil, valente por instinto, herói sem o saber". Citado em CALASANS, José. *O estado-maior de Antônio Conselheiro: quase biografias de jagunços*. São Paulo: Edições GRD, 2000, p. 40.

dominante brasileira. A revista Veja faz um paralelo entre os rebeldes sertanejos de Canudos, segundo as palavras de Euclides da Cunha reproduzidas pelo semanário, “*gente ínfima e suspeita, avessa ao trabalho, vezada à mandria e à rapina*” e a suposta base social dos acampamentos do MST na região do Pontal de Paranapanema formada por “*biscateiros, desempregados, motoristas, pequenos vendedores e também lavradores, pessoas que desenvolvem atividades econômicas marginais*”.[39] A reportagem continua:

> Para salvar os miseráveis dos desconfortos do capitalismo, o líder sem-terra José Rainha ameaça criar no interior de São Paulo um acampamento gigantesco como o de Canudos, instalado há um século por Antônio Conselheiro no sertão da Bahia. Como quase todo o militante do seu credo, Rainha acredita na glorificação ideológica do que foi apenas uma insurreição de fanáticos, hipnotizados por um líder carismático, o beato Antônio Conselheiro. Canudos foi um movimento que à luz da melhor sociologia, mesmo a marxista, foi apenas utópico, monarquista e, há mais de um século, já era anacrônico com sua pregação da volta à vida pastoril.[40]

No caso mexicano, este preconceito contra o homem do campo esteve indissoluvelmente ligado ao racismo e discriminação contra os indígenas. A historiadora Leticia Reina, que escreveu sobre as rebeliões camponesas mexicanas do século XIX, reclama que os arquivos oficiais, militares ou civis, falavam apenas de *insurreições de índios*. Na sua opinião, em tais casos a denominação de *índio* possuía uma conotação depreciativa, totalmente subjetiva, que designava todo aquele que era um explorado do campo: “*La denominación generalizada de índio aplicada a toda la población trabajadora del campo, frecuente en el lenguaje del grupo en el poder, dificulta el análisis histórico, pues cada sector que se mobilizaba le imprimiría un carácter determinado y específico a su accíon política*”.[41]

---

[39] Revista Veja n. 1807 de 18 de abril de 2003, capa e p. 74.

[40] Id., Ibid. p. 76. Interessante notar a opinião contrária do editor internacional da própria Revista Veja que comparou a interpretação de setores da imprensa mexicana e internacional sobre a rebelião zapatista com a interpretação predominante entre as elites brasileiras diante da Revolta de Canudos: “Equivocadas, ambas. Os sertanejos maltrapilhos de Antonio Conselheiro não eram monarquistas saudosos de dom Pedro II. Apesar de seu discurso confuso, entremeado de maldições à república elitista do centro-sul do país, eles eram a expressão da revolta contra a miséria e o atraso social na maior parte do Brasil. De modo similar, os índios mascarados do EZLN traduzem as desigualdades, a crise e a tensão insuportável do México profundo nestes tempos de contra-revolução neoliberal”. FUSER, Igor. *México em transe.* São Paulo: Scritta, 1995, p. 60.

[41] REINA, Letícia. *Las rebeliones campesinas em México (1819-1906).* México: Siglo XXI, 1986, p. 11.

Tem sido recorrente na longa tradição de rebeldia e resistência das populações camponesas toda a sorte de desqualificação, pelas camadas urbanas, das mobilizações dos pobres do campo. Anarquia, selvageria, messianismo e bandidismo foram, no decorrer da história, as qualificações mais comuns para qualquer tipo de irrupção camponesa na cena política ou social. Para muitos comentaristas de sua época, Emiliano Zapata, para citarmos outro exemplo, não passava de um bandido selvagem em guerra contra a civilização cristã e seu projeto político limitava-se a um retorno ao antigo caos indígena.[42]

Paradoxalmente, o estigma da obediência e da passividade "bovina" também faz parte da imagem que o citadino faz do camponês. Porém essas pessoas que trabalham em resignado silêncio, fornecendo os alimentos e riquezas para a sociedade, também se erguem e protestam. São momentos em que aquele oceano de aparente tranqüilidade se faz tormenta para, na feliz expressão do historiador Christopher Hill, tentar "pôr o mundo de ponta-cabeça".[43] Neste sentido, podemos falar no primeiro ponto de convergência entre o MST e o EZLN. Estas organizações recolocaram os pobres do campo (no México os mais pobres sempre foram os mais indígenas) no centro da arena política, mostrando que são sujeitos sociais com visão, propostas e interesses próprios. E que vêm para ficar.[44] Seja gritando "*já basta*" como os zapatistas ou caminhando organizadamente centenas de quilômetros como os sem-terra, é uma dívida que estão cobrando, uma antiga dívida com toda a sociedade, com a história e com o sistema que por séculos acorrentou na miséria e servidão os descendentes daqueles que viveram e morreram, ainda o fazem em larga medida, para produzir o alimento de todos. O conjunto de mazelas legadas pela

---

[42] Ilustrativas são as impressões de um jornalista norte-americano que acompanhou durante anos a *Legião da Morte* e a vida do *Átila do Sul* que, segundo ele, era: "*Mais cruel, esperto e inteligente do que Gerônimo, aproximando-se de César no que se refere ao domínio sobre seus comandados, rivalizando com Genserico, o Vândalo, nos saques, e operando num país mais selvagem de que aquele que Genghis Khan comandou seus destruidores mongóis, Emiliano Zapata tornou-se o maior bandido que a América já conheceu. Talvez tenha sido ele o mais poderoso e o mais destruidor de quantos fora-da-lei (marginais) a história do mundo registra. Por cerca de oito anos suas palavras foram lei; na maior parte deste tempo, foi a única lei para uma população variável entre dois a quatro milhões de pessoas e sobre mais de um terço do território mexicano. No cume de seu poder ele liderou vinte mil cavaleiros*". DUNN, H. H. *Zapata.* Ed. Civilização brasileira. Rio de Janeiro, 1964, p. 14.

[43] HILL, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça: idéias radicais durante a revolução inglesa de 1640*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

[44] Um dos mais eloqüentes lemas zapatistas vistos em faixas e discursos da imensa concentração na capital mexicana em 2001 que recepcionou a chegada da delegação do EZLN na Marcha pela Dignidade Indígena da Cor da Terra era: "*Nunca más un México sin nosotros*".

colonização, que ajudam a explicar os nossos principais obstáculos para o desenvolvimento e democratização da sociedade, dados pela monocultura, pelo latifúndio, pelo trabalho compulsório e por uma economia exportadora, conforma o projeto que exclui sistematicamente, desde os tempos coloniais até o presente, grande parte das populações rurais destes países.[45] Nas palavras de um sem-terra do estado de São Paulo:

> Pode ver que nenhum país rico nega terra pra quem quer trabalhar nela. Países pequenos e com muita gente, não tem um sem-terra! Se precisar, eles até fazem guerra pra pegar terra dos outros países pra distribuir pros seus sem-terras. No Brasil, os pobres do campo, negros, índios e mestiços sempre foram considerados estrangeiros na sua própria terra. Aqui, alguns que mandam desde 1500 dizem quem pode e quem não pode ter terra, ou seja, quem pode e quem não pode ser brasileiro por inteiro. Mas a pátria não é só deles não, ou melhor, nós queremos é nossa 'mátria', nossa mãe-terra.[46]

Os neozapatistas de Chiapas também lutam por um lugar em sua pátria. Eles não se cansam de dizer que quando desceram das montanhas do sudeste mexicano vieram perguntar à sua pátria porque ela os havia esquecido tanto tempo em meio a tanta miséria e tanta morte. Um dos vetores essenciais desses movimentos é concluir e retomar a história tantas vezes tentada e inacabada, uma história de espera de um progresso que não vem (quando vem é apenas em benefício de alguns), uma história que está sempre por fazer, de transformações interrompidas, bloqueadas. Tanto zapatistas quanto sem-terra brasileiros, num processo muitas vezes permeado pela contradição e pelo conflito, se propõem a não mais esperar e tentam, cada um a seu modo, retomar as rédeas do seu destino e da transformação de suas situações e sua história. Como assinala um documento do MST:

> Assim, só existimos hoje porque, antes de nós, o povo brasileiro realizou outras formas de organização e de luta por justiça no meio rural. Somos herdeiros das lutas históricas dos povos indígenas. Somos herdeiros das lutas dos povos negros pela conquista da liberdade, quando fugiam e constituíam os Quilombos. Somos herdeiros dos primeiros movimentos camponeses, com alguns deles se transformando em verdadeiras epopéias, como Canudos, Contestado e Caldeirão. E muitos outros, não registrados pela história oficial das classes dominantes: houve, com certeza, muitas lutas nos cafezais, nos canaviais, nos engenhos, e por este sertão afora. Somos herdeiros de muitas lutas localizadas, da resistência de

---

[45] "Enquanto perdurarem intactos e poderosos os padrões econômicos e sociais herdados da era colonial e expressos principalmente na grande lavoura, as transformações mais ousadas serão superficiais e artificiosas". Citação de Sérgio Buarque de Hollanda pela professora Lilia Mortiz Schwarcz num artigo do jornal O Estado de São Paulo de 22 de outubro de 2006.
[46] ANÔNIMO. *Entrevista.* São Miguel das Missões, fevereiro de 2004.

> posseiros e camponeses anônimos que, na escuridão da ditadura militar, lutaram e sobreviveram.[47]

Com efeito, ao tratarmos destes movimentos sociais, estamos lidando com um problema complexo que não se restringe apenas ao tempo presente. Ele se consubstancia na simultaneidade e no desencontro de diferentes temporalidades constitutivas de processos históricos e sociais de longa duração. O entendimento de tal problemática impõe uma abordagem tecida sob o ângulo das contradições da experiência social. Para tal, cabe ao historiador partir de uma descrição que problematiza a complexidade das relações e representações sociais do tempo presente, apontando as diferentes dimensões inter-relacionadas constitutivas do seu problema, para, em seguida, deslindá-las numa análise histórica e, desse modo, tentar compreender como o passado engendra o presente.

Talvez o sentido mais profundo e verdadeiro destes movimentos sociais seja justamente continuar, aprendendo e crescendo com os erros passados, a história sempre inacabada e malograda da luta por uma sociedade mais justa e igualitária. Os zapatistas dizem claramente que são um paradoxo em movimento "soldados que lutam para que os soldados não sejam mais necessários" e conclamam a 'sociedade civil organizada' para que derrote seu projeto armado. "Nunca a derrota será tão doce", afirmam os zapatistas, "quando vier da sociedade civil organizada para obter democracia, liberdade e justiça". Ou, como dizia uma faixa levada por um lavrador sem-terra numa marcha em 1997:

"SEM TERRA NÃO HÁ DEMOCRACIA".[48]

***

Eric Hobsbawm afirma que o terceiro quartel do século XX vivenciou a "maior, mais rápida e mais fundamental" escala de transformações econômicas, sociais, culturais e tecnológicas que a história registra. Ele cita o fim do "socialismo real" e a "revolução da

---

[47] Cartilha do XVII Encontro Estadual do MST/PR – *1984-2004: MST 20 anos de lutas, conquistas e dignidade* - realizado de 12 a 16 de abril de 2004 em Curitiba, p. 6-7.

[48] O lema do primeiro Congresso Nacional do MST ocorrido em janeiro de 1985 em Curitiba era justamente: "Sem reforma agrária não há democracia".

informática” como exemplos extraordinários desta incrível época de “transformações aceleradas”. Porém considera que o melhor argumento que demonstra o impacto das mudanças é a constatação do fim dos sete ou oito milênios de história humana iniciados com a revolução da agricultura na Idade da Pedra, encerrando a longa era em que a maioria esmagadora da raça humana vivia plantando alimentos e pastoreando rebanhos. A experiência humana se modificou radicalmente com o êxodo rural e o predomínio da vida urbana. Para o historiador esta mudança social impressionante, “*que nos isola para sempre do mundo do passado*” representa de certa forma a morte do campesinato como classe social majoritária da humanidade.[49]

Este era um fato que afetava fundamentalmente a teoria revolucionária, já que praticamente todas as revoluções sociais deste século tiveram a participação decisiva da ação de camponeses, num ciclo iniciado em 1910 no México, seguido pela revolução russa de 1917, que combinou um formidável levante camponês com um tenaz movimento de revolucionários urbanos (os zapatistas chegaram a mandar telegramas felicitando a luta dos bolcheviques na Rússia).[50] A revolução chinesa de 1949, que consagrou o exército camponês como principal agente revolucionário, as lutas anticoloniais vietnamitas e argelinas e a revolução cubana de 1959 com suas guerrilhas móveis de base camponesa, sem esquecer das revoluções centro-americanas como as lutas dos sandinistas nicaragüenses ou as guerrilhas guatemaltecas e salvadorenhas nas décadas de 1970 e 1980, também tiveram participação essencial do homem do campo.

---

[49] HOBSBAWM, E. J. *A era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991*. São Paulo, Companhia das Letras, 1995, p. 284-286. Outros intelectuais chegaram a anunciar para um futuro próximo a extinção do campesinato que apesar disso persiste na sua teimosia e... resiste.

[50] Em carta a Jenaro Amezcua, publicada num jornal cubano em 1918 o general Zapata expôs suas idéias sobre a revolução russa: “Mucho ganaríamos, mucho ganaría la humanidad y la justicia, si todos los pueblos de América y todas las naciones de la vieja Europa comprendiesen que la causa del México Revolucionario y la causa de Rusia son y representan la causa de la humanidad, el interés supremo de todos los pueblos oprimidos.[...] Aquí como allá, hay grandes señores, inhumanos, codiciosos y crueles que de padre a hijos han venido explotando hasta la tortura a grandes masas de campesinos. Y aquí como allá los hombres esclavizados, los hombres de conciencia dormida, empiezan a despertar, a sacudirse, a agitarse, a castigar. [...] La absoluta paridad, el marcado paralelismo que existe entre la revolución rusa y la revolución agraria de México. Uno y otro van dirigidos contra lo que Leon Tolstoi llamara “el gran crimen”, contra la infame usurpación de la tierra, que siendo propiedad de todos, como el agua y como el aire, ha sido monopolizada por unos cuantos poderosos, apoyados por la fuerza de los ejércitos y por la iniquidad de las leyes”. Carta citada na obra de GILLY, Adolfo. *La revolución interrumpida – México, 1910-1920: una guerra campesina por la tierra y el poder*. México, Ediciones “El Caballito”, 1971, p. 286.

Na América Latina a porcentagem de camponeses se reduziu à metade dos anos 1960 aos 1980 em países como o México, Brasil e Colômbia e caiu em dois terços na República Dominicana, Venezuela e Jamaica. É interessante notar que no período em que várias organizações esquerdistas (muitas delas compostas por jovens provindos da cidade) tentavam colocar em prática a estratégia de Mao Tse-tung de fazer triunfar a revolução pela mobilização dos milhões de habitantes da zona rural que “cercariam” as cidades, estes mesmos milhões de camponeses abandonavam ou eram expulsos de seus locais de origem e se mudavam para as cidades.[51] Mas este fato não significou o fim de rebeliões organizadas por camponeses:

> O declínio numérico do campesinato e, por conseguinte, seu menor peso eleitoral, não quer dizer que a “política camponesa” seja exclusivamente a política dos agricultores ricos ou das grandes empresas multinacionais. Na virada do século, movimentos camponeses como o MST no Brasil, os camponeses-indígenas zapatistas no México e os pequenos produtores franceses tentam ser capazes de colocar e reivindicar seus interesses diante de outros grupos sociais.[52]

Já vimos que os atuais números sobre a população rural brasileira podem estar distorcidos, mas é inegável um imenso êxodo rural que remodelou a face do campo no país. A partir da década de 1970, os governos militares implantaram um modelo econômico de desenvolvimento agropecuário que visava acelerar a modernização da agricultura com base na grande propriedade, principalmente pela criação de um sistema de créditos e subsídios. Esse modelo, segundo estudiosos como Bernardo Mançano,[53] causou profundas transformações no campo brasileiro. De um lado, aumentou as áreas monocultoras e intensificou a mecanização da agricultura. De outro lado, agravou ainda mais a situação de toda a agricultura familiar: os camponeses continuaram excluídos da política agrícola. Essa

---

[51] Na década de sessenta, Francisco Julião, líder das históricas Ligas Camponesas, no seu *ABC do Camponês* escrevia que “*de cada noventa brasileiros, sessenta moram no campo. De cada sessenta brasileiros que moram no campo somente dois tem a terra. Os outros cinqüenta e oito são camponeses sem terra*”. Julião denominava os sem-terra de “*eiteiros, condiceiros, peões, percenteiros, meeiros, foreiros, vaqueiros, agregados aqui no nordeste e no norte, sul e centro do país com diversos outros nomes*”. Note-se que Julião nunca teve a mínima desconfiança em relação ao termo “camponês” utilizando-o tanto no nome da organização Ligas Camponesas quanto nos seus estatutos, discursos e documentos. STÉDILE, João Pedro (org.). *História e natureza das ligas camponesas.* São Paulo, Expressão Popular, 2002, p. 159.

[52] DEZEMINE, Marcus. “Movimentos camponeses”. In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. (Coord.) *Enciclopédia de guerras e revoluções do século XX: as grandes transformações do mundo contemporâneo.* Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 586.

[53] FERNANDES, Bernardo Mançano. *A formação do MST no Brasil.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

política que ficou conhecida como *modernização conservadora* promoveu o crescimento econômico da agricultura, ao mesmo tempo que concentrou ainda mais a propriedade da terra, expropriando e expulsando mais de 30 milhões de pessoas que migraram para cidades ou regiões metropolitanas do Brasil.

O Brasil foi considerado o segundo país do mundo em nível de concentração de propriedade da terra, só ficando atrás do Paraguai. Isso sem considerarmos que grande parte dos proprietários rurais paraguaios tem origem brasileira.[54] Qualquer discussão sobre a concentração fundiária no Brasil deve remeter-se à própria formação territorial do país. Com a implementação das capitanias hereditárias e seus donatários no século XVI, as terras brasileiras foram distribuídas à nobreza portuguesa ou a quem proporcionasse serviços à Coroa. Depois disso, os donatários implantaram o sistema de sesmarias, no qual tinham o direito de repartir e distribuir as parcelas de suas capitanias a quem lhes interessasse, de preferência àqueles com o intuito de explorar seus recursos naturais. Não seria exagero afirmar que advém daí as origens de grande parte dos latifúndios no Brasil.

Um outro marco na concentração de terras deu-se após a independência do Brasil. Em 1850, com a Lei de Terras, ficou estabelecido o acesso à terra somente para aqueles que tivessem dinheiro ou posses para adquiri-la. Essa medida já conjeturava o processo de “libertação” dos escravos. Dessa forma, libertou-se o escravo para escravizar o acesso à terra, impossibilitando que os trabalhadores negros e pobres tivessem também a possibilidade de algum benefício ou sobrevivência.

Outro acontecimento, mais recente, de apoio direto ao crescimento do latifúndio foi durante o regime militar e principalmente, no período chamado de “processo de modernização da agricultura”. A base desse projeto foi estimular o desenvolvimento do capitalismo na agricultura brasileira, através da grande propriedade latifundiária vinculada a um processo de industrialização acelerado nas cidades, baseados nos investimentos de empresas multinacionais.

---

[54] FELICIANO, Carlos A. *O movimento camponês rebelde e a geografia da reforma agrária.* São Paulo, Dissertação de mestrado apresentada ao Depto. de Geografia, FFLCH/USP, p. 32.

Escola do MST "Zumbi dos Palmares", Pará. Foto Francisco Rojas, 2003.

Carlos Feliciano apresenta dados sobre a estrutura fundiária brasileira que demonstram este fenômeno. Em 1966, a distribuição de terras em propriedades com mais de 1.000 hectares chegava a 45,1% sobre o total de terras no Brasil. Essa porcentagem cresceu com o passar dos anos demonstrando que o latifúndio está em total fase de expansão e concentração. Entre os anos 1972 até 1978 ocorre um crescimento de 47% a 53% respectivamente, chegando a atingir em 1992, um total de 55,2% com propriedades maiores de 1.000 hectares.[55] Para o professor Ariovaldo Umbelino de Oliveira um dos grandes mitos que se tem produzido no Brasil, para continuar garantindo 132 milhões de hectares de terras concentradas em mãos de pouco mais de 32 mil latifundiários, é o de que não haveria mais terras improdutivas no país. Segundo esse "mito" difundido por ideólogos do sistema, a modernização conservadora conseguiu transformar os grandes proprietários de terra, que agora produziriam de forma "moderna" e "eficiente", tornando todos seus latifúndios propriedades produtivas. Com dados de pesquisa do IBGE referentes ao Censo Agropecuário (1995/1996), Oliveira mostra que isso não só não é verdadeiro, como afirma que as pequenas propriedades são as que produzem a maioria dos gêneros agrícolas.[56] A

[55] FELICIANO, Carlos A. (2002). Op. cit. p. 29.
[56] Especificamente sobre os assentamentos da reforma agrária existe uma pesquisa mais recente que revela que eles elevaram o poder de compra das famílias, dinamizaram o comércio local, melhoraram as condições

análise do conjunto de pessoal empregado no campo brasileiro mostra que as pequenas unidades são também aquelas que mais empregam e destinam parte expressiva de suas rendas para esta finalidade. Do total do pessoal empregado nos estabelecimentos (17,9 milhões de trabalhadores) as pequenas unidades empregaram 87,3% deste contingente, as médias 10,2% e os latifúndios apenas 2,5%. Desde modo Ariovaldo conclui que:

> Assim os latifúndios "escondem" a terra improdutiva. Na realidade, o papel da grande propriedade no país, sempre foi servir de reserva patrimonial e de valor às elites. A terra por eles não é apropriada privadamente para produzir. Este processo tem uma história longa de mais de 500 anos. Mas, a terra não pode ser considerada uma mercadoria qualquer que pode ficar retida, acumulada nas mãos de poucos. Dela depende a humanidade para sobreviver. Por isso a maioria dos países impôs leis severas contra a concentração da terra. A terra somente tem sentido de ser apropriada com fins produtivos, e não é isto que se tem verificado com os latifúndios existentes no Brasil.[57]

***

Considerado por estudiosos como uma das heranças coloniais, o problema agrário está na base dos conflitos sociais e políticos da história do México, desde a independência até a revolução. Todas as tentativas de mudança estrutural – independência, reforma, porfiriato, revolução – decorrem da necessidade essencial de resolver esta questão-chave. O antagonismo entre a mercantilização da terra e sua absorção pelo latifúndio contra as comunidades camponesas e indígenas marcou a questão agrária mexicano no século XIX. Às vésperas da revolução de 1910, o México era ainda um país fundamentalmente agrícola, dominado pelo latifúndio (*hacienda*) à base da exploração do trabalhador rural (*peonagem).* A terra se concentrava na mão de poucos; a pequena propriedade e a propriedade comunal estavam ameaçadas de estrangulamento. Mas, se esta concentração territorial atingiu grandes proporções durante a ditadura de Porfírio Díaz, nem por isso decorreu somente dela. Encontra sua origem na época colonial. Na base do sistema específico da moderna *hacienda* encontramos o método que, através do meio legal dos adiantamentos em dinheiro

---

de alimentação da população assentada, contribuíram para recomposição dos laços familiares, aumentaram o poder de organização política dos trabalhadores, geraram empregos e diversificaram a pauta agrícola. LEITE, Sérgio (coord.). *Impactos dos assentamentos: um estudo sobre o meio rural brasileiro.* Brasília: Instituto Interamericano de Cooperação para a Agricultura – Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

[57] OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. "Os mitos sobre o agronegócio no Brasil". *Revista Sem Terra*, São Paulo, ano VI, n.24, p.19, maio/junho de 2004.

ou em mercadorias, acorrenta o trabalhador rural (indígena na maioria) ao latifúndio através do endividamento. Na opinião de Américo Nunes, a *hacienda* prolongava, sob formas pouco alteradas, a herança colonial de possessão da terra no México: ela impedia não só a transformação dos "peões" em verdadeiros trabalhadores assalariados, mas também bloqueava a circulação do capital-moeda, acumulado e imobilizado. Em uma palavra: era um entrave para o capital produtivo.[58] Outro "entrave", reclamado pela burguesia para criação de um capitalismo dinâmico no México, também provinha de uma herança colonial. Num processo contraditório, a Coroa espanhola, muitas vezes contrariamente aos interesses dos colonos, permitiu a propriedade comunal das aldeias, o *calpulli.* O sistema de *calpulli* era baseado na concessão de uma superfície territorial que cada indivíduo ou cada família devia cultivar – e não abandonar – sob pena de perder o direito à propriedade comunal. No sistema do *calpulli* a terra não pertence individualmente a nenhum habitante:

> Como en muchos países de África y de Asia, como en Ecuador, Bolivia pero sobre todo Perú en América Latina, en México la civilización y la organización social anteriores a la penetración del capitalismo a través de la conquista europea, se basaron en la antigua comunidad agraria, en sus relaciones interiores, en su economía colectiva, en sus costumbres tradicionales. Sobre esas comunidades o *calpulli,* se alzava el imperio de los aztecas y su capital, México-Tenochtitlan, como en Sudamérica el imperio de los incas y su capital, el Cuzco, se alzaban sobre los *ayllu,* nombre quechua de las mismas comunidades. En estos, como en todos países coloniales de vieja civilización agraria comunal, el capitalismo siempre penetró muy por encima, sobre todo en el campo. Se "instaló" sobre una estructura social y económica anterior y la puso a su servicio, en parte porque le era útil pero sobre todo porque no tenía fuerza para construir otra completamente capitalista.[59]

A revolução camponesa mexicana de 1910 se iniciou como uma luta que buscava sua legitimidade e sua legalidade tentando o reconhecimento de velhos títulos de propriedade comunais que, em última analise, remontavam dos antigos *calpulli.* O exemplo mais forte desse tipo de reivindicação camponesa se deu na célebre comunidade de Anenecuilco, onde um considerado peão, tanto por seus antecedentes familiares como por sua própria atividade, foi escolhido, juntamente com outros quatro membros do conselho comunal eleitos por assembléia, como o guardião dos títulos de propriedade comunal. Aos trinta anos de idade Emiliano Zapata, com toda a honra que o ritual impunha, se torna o responsável pela guarda dos papéis que eram o testemunho e a garantia "legal" da

---

[58] NUNES, Américo. *As revoluções do México.* São Paulo, Ed. Perspectiva, 1980, p. 13.
[59] GILLY (1971) Op. cit. p. 33.

existência de Anenecuilco como comunidade legítima. Muitos daqueles papéis velhos e quase sagrados para a comunidade provinham da época colonial e possivelmente de tempos anteriores, já que o *pueblo* teria sete séculos de existência. Grande parte dos papéis estava em idioma nahuatl que era ainda era a língua de pelo menos 10% da população do estado de Morelos. A situação de Anenecuilco não era um caso a parte e sim uma regra que valia virtualmente para todo este estado que foi o verdadeiro epicentro da rebelião *campesina* e onde o zapatismo se desenvolveu com toda sua força. Velhos títulos comunais, principalmente em Morelos, mas também em todo o país, desempenharam um papel importante como justificativa para o levante no início da revolução. O principal objetivo dos camponeses, ao generalizar-se a luta em todo o país, era a recuperação das terras e dos *ejidos*. Ou seja, a luta se apresentava como a continuação natural do combate que vinham levando desde muito tempo os camponeses amparados pela legalidade de seus antigos títulos de propriedade comunal.

***

O campesinato brasileiro é constituído por uma certa diversidade de grupos sociais oriundos de situações históricas muito distintas entre si: índios aculturados que foram libertados da servidão no século XVIII e mantidos no círculo de dependentes do poder pessoal dos potentados rurais; mestiços de índias e brancos que têm vagado pelo território sem *status* social definido deste os tempos coloniais; descendentes de colonos estrangeiros imigrados a partir do século XIX; brancos pobres ou empobrecidos que desde a colônia devotam-se à agricultura de subsistência; negros libertos que se tornaram sitiantes. Um pouco distinto foi o processo histórico da formação do campesinato de outros países latino-americanos como o México. Nas palavras de Margarida Maria Moura:

> Na América hispânica, a realidade e conceituação do camponês foram ressaltadas em inúmeras análises. Países marcados por processos civilizatórios muito complexos, como o Peru com o Império Inca, e o México e a Guatemala com as sociedades asteca e maia, respectivamente, vivenciaram a permanência e transformação das aldeias camponesas pré-colombianas em reservatórios de mão-de-obra para as minas e *haciendas*, sem que o perfil camponês das comunidades desaparecesse, tanto do ponto de vista étnico quanto econômico. Nesses países, pareceu mais coerente falar em camponês: camponês peruano, camponês mexicano. Por outro lado, falar de um camponês brasileiro envolvia fortes

> ambigüidades semânticas, decorrentes do choque de interpretação do que tem sido nossa estrutura agrária até o presente. No Brasil, as formas econômico-sociais que podem ser denominadas *camponesas* resultam de distintos movimentos históricos que se produzem em nossa estrutura agrária.[60]

No Brasil, contrariamente ao popular e difundido termo *campesino* dos países hispano-americanos, as palavras "camponês" e "campesinato" são relativamente recentes e pouco assimiladas ao vocabulário das populações rurais. Segundo João Pedro Stédile:

> A palavra camponês é meio elitista. Nunca foi usada pelos próprios camponeses. Não é, digamos, um vocábulo comum. O homem do campo geralmente se define como agricultor, trabalhador rural ou como meeiro, arrendatário. É na verdade, mais um conceito sociológico ou acadêmico, que pode até refletir a realidade em que eles vivem, mas que não foi assimilado. Não sendo uma palavra popular, não tinha como colocá-la no nome do movimento.[61]

O que ocorreu na história brasileira foi que as denominações para designar o homem do campo tornaram-se específicas para cada região: caipira, tabaréu, sertanejo, caboclo, caiçara, etc. Geralmente o termo camponês se refere aos produtores rurais que possuem (não necessariamente com título de propriedade) os meios de produção de sua própria subsistência e de excedente comercializável: ou seja, pequenos proprietários, posseiros de terras (no México *paracaidistas*), arrendatários que pagam com trabalho ou efetivo, parceiros, meeiros, etc.[62] Na literatura sociológica mexicana quase sempre se inclui na categoria "*campesino*" os "*pueblos índios comunales*"[63] que geralmente vivem em *ejidos.*

---

[60] MOURA, Margarida Maria. *Camponeses.* São Paulo: Editora Ática, 1986, p. 66.
[61] STÉDILE, João Pedro & FERNANDES, B. M. *Brava gente: a trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil.* São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 1999, p. 31.
[62] Eric Wolf retira de sua definição de camponeses os que não possuem terra: "*Eu defino os camponeses, portanto, como populações essencialmente dedicadas ao cultivo da terra e que tomam decisões autônomas quanto ao processo de cultivo. Deste modo, a categoria cobrirá arrendatários, meeiros e posseiros, bem como proprietários-trabalhadores, enquanto estiverem em situação de tomar decisões importantes sobre o cultivo de suas plantações. Não inclui, no entanto, trabalhadores sem terra*". WOLF. Eric. *As guerras camponesas do século XX.* São Paulo, Global, 1984, p. 15.
[63] No Brasil não existe essa identificação de indígenas como "camponeses". José de Souza Martins ao comentar a histórica exclusão do camponês do pacto político nacional escreve, por exemplo, "*esta mesma exclusão, aliás, afeta também o índio, esse parente próximo do camponês*". MARTINS, José de Souza. *Os camponeses e a política no Brasil: as lutas sociais no campo e seu lugar no processo político.* Petrópolis: Editora Vozes, 1981, p. 26.

Neste sentido “clássico”, o termo camponês exclui os escravos (por exemplo, Zumbi dos Palmares); os trabalhadores que vivem permanentemente nas grandes propriedades, (peões como Zapata); os vaqueiros ou gaúchos; os demais trabalhadores assalariados, funcionários ou capatazes. Também exclui, obviamente, os proprietários de grandes fazendas, os artesãos, artistas, os intermediários e comerciantes de diversos tipos, os membros do clero e religiosos (monge José Maria e o Conselheiro), advogados, professores, policiais e outros sujeitos sociais que se encontram com freqüência nas zonas rurais como os diversos tipos de bandidos e jagunços (Pancho Villa e Lampião). Esta definição “clássica” de camponeses serve bem para fins analíticos específicos, mas uma vez que muitas desses estratos rurais não camponeses também participaram e participam ativamente nos movimentos sociais agrários – em diversas ocasiões em posições de liderança – centrar-se exclusivamente nos “camponeses puros” implicaria impor limites demasiados estreitos para a compreensão destas lutas.

Índios, negros, mestiços e colonos europeus pobres – as classes subalternas do campo latino-americano – geração após geração e sob as mais diferentes formas de inserção no projeto de desenvolvimento regional, foram convivendo, mesclando, (re)criando conflituosamente, raças e culturas, realidades e projetos. Experimentaram as mais diversas formas de resistência. Fizeram guerras de “castas”, sublevações indígenas e mestiças, quilombos, movimentos messiânicos, irrupções de banditismo, exércitos populares, territórios livres, guerra de guerrilhas, sindicalismo rural e, em tempos atuais, movimentos sociais. Este processo de resistência social abre a possibilidade da criação (de modos às vezes tortuosos e até mistificadores), para alguns setores mais combativos destas classes subalternas do campo, de uma “cultura de resistência” cujo substrato principal seria a acumulação de saberes socialmente construídos pelos antepassados e pelas gerações atuais e que são uma síntese de vários tempos sociais vividos e sonhados, transportados, (re)significados em conhecimentos e explicações.[64]

---

[64] Interessante discussão sobre a esta “cultura de resistência” é feita por SCHWENGBER, Ângela Maria. *Resistência e Utopia: resgatando e transformando culturas: reflexões sobre trajetórias do Movimento Sem Terra – MST – Brasil e da “Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos” – CIOAC – México*. Dissertação (Mestrado em Integração da América Latina). São Paulo, USP/PROLAM, 2000, p. 28. Neste estudo ela ressalta que “nesta trajetória das classes subalternas há muitos movimentos de resistência que apropriaram-se destes saberes acumulados. E, ainda que não se possa identificar o MST com os que

Princípios “*campesinos*”

Na plataforma política aprovada no I Encontro Nacional do MST realizado em Casacavel, Paraná, em janeiro de 1984, que fundou oficialmente o MST como movimento social, existe uma definição de quem seriam os sem-terra:

> 1º. Quem consideramos sem-terra:
> Trabalhadores rurais que trabalham a terra nas seguintes condições: parceiros, meeiros, arrendatários, agregados, chacreiros, posseiros, ocupantes, assalariados permanentes e temporários e os pequenos proprietários com menos de cinco hectares.

Nos princípios gerais deste documento vê-se a opção anticapitalista e pela reforma agrária:

> 1 – Lutar pela reforma agrária já.
> 2 – Lutar por uma sociedade igualitária, acabando com o capitalismo.[65]

O quinto dos princípios práticos é justamente “*unir a luta do campo, da cidade e dos irmãos indígenas*”.[66] Apenas alguns meses antes deste histórico encontro de Cascavel, no sul do Brasil, chegavam na região da Selva Lacandona, em Chiapas, os dirigentes mais importantes da modesta organização clandestina Forças de Libertação Nacional (FLN) para fundar o Exército Zapatista de Libertação Nacional. Todos haviam trocado seus nomes por razões de segurança, alguns haviam adotado nomes de companheiros mortos, um pouco para homenageá-los e um pouco para confundir os serviços de inteligência mexicanos. Eram eles Germán, Rodrigo, Elisa, Marcos, Gabriela, Daniel, Pedro, Lúcia, Javier, Eduardo, Manuel e Rodolfo, todos “*mestizos*”; mais os indígenas Mario, Yolanda, Frank e Benjamim, que tinham relações de parentesco com algumas famílias do *ejido* “*Tierra y*

---

precederam desde a chegada dos colonizadores portugueses, tampouco se pode negar que ele se retro-alimenta dessas experiências de lutas e das de outras parte do mundo (revoluções populares e/ou socialistas, por exemplo): como símbolos da resistência histórica das classes subalternas à sua subjugação; como inspiração às suas lutas; como forma de ler e desvelar a “história dos vencidos”, menos como sendas a serem seguidas, mais como lições de erros e acertos a serem aprendidas.”

[65] MST. *Os princípios e os objetivos do MST*. Curitiba, 2004.

[66] Idem. Ibidem.

Libertad", formado por choles y tzotziles. Nos estatutos das FLN encontram-se objetivos bem semelhantes aos dos trabalhadores sem-terra brasileiros:

> Integrar las luchas del proletariado urbano con las luchas de campesinos e indígenas de las zonas más exploradas de nuestro país y formar el EZLN... y instaurar un sistema socialista que, mediante la propiedad social de los medios de producción, suprima la explotación de los trabajadores.[67]

Tanto os documentos do recém formalizado Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, quanto àqueles do EZLN faziam questão de frisar a necessidade da aliança dos trabalhadores da cidade e do campo, incluindo a luta indígena, como condição essencial para transformações mais gerais na sociedade. Esta necessidade de união campo-cidade é realçada até nos hinos dos movimentos[68]:

> MST
>
> Nossa força resgatada pela chama
> De esperança no triunfo que virá
> Forjaremos desta luta com certeza
> Pátria livre, operária e camponesa
> Nossa estrela enfim triunfará.
>
> EZLN
>
> Hombres, niños y mujeres
> El esfuerzo siempre haremos
> Campesinos, los obreros
> Todos juntos con el pueblo.

Em Chiapas, eu perguntei a um experiente militante da *Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos* (CIOAC), mas que era um entusiasta dos zapatistas, qual era a diferença entre indígenas e camponeses:

---

[67] FLN, *Estatutos*, México, 1980. In: DÍAZ, Carlos Tello. *La rebelión de las cañadas.* México: Cal y Arena, 1995, p. 97. Além do EZLN as FLN pretendiam criar o Exército Villista de Liberação Nacional, que ficaria responsável pela insurreição ao norte do país. Esta organização político-militar não vingou.

[68] Uma análise dos hinos encontra-se mais adiante. Por enquanto notamos apenas que em ambas canções não se fala em indígenas, somente em *campesinos* (camponeses).

> El indígena tiene su propia lengua natal, cultura, sus especificidades, aunque viven en el campo. Los campesinos son los que viven también en el campo, pero hablan español – mucho de estos son indígenas que perdieron su vínculo con su cultura ancestral.[69]

Mesmo reconhecendo a língua como diferença fundamental, este dirigente me dizia que existiam muitas comunidades consideradas *campesinas* (sob a influência da CIOAC) que compartilhavam exatamente o mesmo modo de vida, com seus rituais e tradições (inclusive religiosas) de comunidades indígenas em áreas controladas pelo EZLN. Ele me dizia que hoje tudo está bem "misturado", que existem poucos indivíduos (somente *los mas viejos)* que falam somente a língua indígena (os jovens tendem a dominar mais o espanhol do que a língua nativa, mesmo em território zapatista) e que a luta era a mesma para todos aqueles que habitam o campo e são pobres. Em muitos comunicados e discursos do EZLN, *campesinos* e indígenas aparecem como iguais, embora existam inúmeros documentos que sublinhem o "orgulho indígena" dos zapatistas.

É interessante notarmos que uma das lutas mais significativas do período que preparou o nascimento do MST tem sua origem num conflito entre colonos sulinos e índios Kaigang na região noroeste do Rio Grande do Sul. No ano de 1978, os índios Kaigang, como o apoio do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), conseguiram expulsar de suas terras na antiga Reserva Indígena de Nonoai, cerca de 1.400 famílias de posseiros que vinham ocupando as terras indígenas desde a década de 1940. A situação dos posseiros ficou muito precária, muitos perderam tudo e tiveram suas casas queimadas pelos índios. Nessa época um jovem economista que trabalhava na Secretaria da Agricultura, João Pedro Stédile, juntamente com colegas intelectuais com experiência em sindicatos e ligação com setores progressistas da Igreja Católica, começaram a desenvolver um trabalho organizativo e de conscientização dessas famílias visando ocupações de terras no Rio Grande do Sul, as

[69] ANÔNIMO, entrevista, Chiapas, 2006. O intelectual mexicano G. Batalla também reflete sobre esta "similitude" entre camponeses e indígenas no México: "Que hace diferentes, pues, a las comunidades campesinas tradicionales, de las comunidades indias? Un primer rasgo aparente es el idioma: el campesino no indio habla solamente español. Hay un gran número de comunidades campesinas tradicionales que no son consideradas indias y cuyos habitantes tampoco reclaman serlo. Un examen atento de la cultura campesina tradicional revela, sin embargo, una marcada similitud con muchos aspectos propios de la cultura india, al grado de que puede afirmarse que se trata de comunidades con cultura india que han perdido la identidad correspondiente". BATALLA, G.B. *México profundo: una civilización negada.* Cidade do México, D.F: Editorial Grijalbo, 1994, p. 77.

primeiras ocupações ainda em pleno regime ditatorial. Para os colonos expulsos era mais fácil imaginar uma vingança contra os índios e reocupar as terras de sua reserva, recrudescendo um conflito que poderia ter um final trágico, dado a firmeza dos Kaigang em resistir em suas terras. Como lembra Stédile:

> Pelo nível de consciência que tinham (os camponeses), colocavam toda a culpa nos índios. Meu primeiro trabalho, junto com Ivaldo Gehlen e com Fladimir Araújo, foi mudar essa visão. Dizíamos: "Esqueçam os índios. Essa aí é a terra deles. Agora, não significa que no Brasil não tenha mais terra. Tem sim. Como o governo quis levar para o Mato Grosso, vocês não quiseram e decidiram ficar no Rio Grande, vamos procurar terra aqui".[70]

O resto da história é mais conhecido.[71] Os agricultores expulsos acamparam ao lado das fazendas Macali e Brilhante. Quatro meses depois, o governador Amaral de Souza (Arena) pediu um mês para achar uma solução. O prazo acabou, eles decidiram ocupar as glebas. A ocupação foi planejada pelos trabalhadores sem-terra, mas João Pedro Stédile, pelo seu trabalho na Secretaria da Agricultura, sabia que as terras estavam em litígio e que possivelmente seriam consideradas improdutivas. No dia 7 de setembro de 1979 a fazenda Macali era terra ocupada. Os camponeses haviam decidido nas reuniões que assim que entrassem na terra fincariam uma cruz, que significava tanto o sofrimento quanto a conquista "*e na cruz colocaram a bandeira do Brasil, porque era o dia da pátria e porque lutavam para serem cidadãos*".[72] No dia seguinte, um pelotão da Brigada Militar foi ao local, como recordou Eusébio Reginaldo, um atual remanescente das 105 famílias que ocuparam aquelas áreas: "*Stédile estava com os policiais. Tivemos que fazer de conta que não nos conhecíamos*".[73] As demais famílias organizaram um acampamento na Encruzilhada Natalino em 1980. O governo enviou o major Sebastião Curió - famoso e temido pela sua ação contra a guerrilha do Araguaia - para desmantelá-lo. Após sete meses, a Brigada Militar desistiu. Hoje há uma placa no local que diz:

---

[70] STÉDILE, João Pedro & FERNANDES, B. M. *Brava gente: a trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil*. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 1999, p. 26. No Plano Nacional do MST (1989 a 1993) na seção *Nossos objetivos gerais: o que queremos,* encontramos no quinto parágrafo a exigência de: "5- Demarcação das terras indígenas, com o reassentamento dos posseiros pobres em áreas da região". MST. Caderno de formação n. 17.

[71] Para a história da Encruzilhada Natalino e o início da formação do MST são indispensáveis as obras de: IOKOI, Zilda Márcia Grícoli. *Igreja e camponeses: teologia de libertação e movimentos sociais no campo Brasil e Peru, 1964-1986.* São Paulo: Ed. Hucitec, 1996, p.73-87 e FERNANDES, Bernardo Mançano. *A formação do MST no Brasil.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.

[72] FERNANDES (2000) Op. cit. p. 53.

[73] Folha de S. Paulo, 19 de janeiro de 2004, p. A6.

Encruzilhada Natalino

Onde o major Curió foi derrotado e a luta pela terra teve sua primeira vitória

Embora o encontro de janeiro de 1984, em Cascavel marque oficialmente o nascimento do MST, muitos militantes antigos dizem que “o Movimento não tem uma data específica de nascimento”. Sua verdadeira origem estaria simultaneamente em vários lugares e sua trajetória seria uma somatória de muitos acontecimentos em torno da disputa pela terra que se intensificaram a partir de 1978. Naquele período de “milagre brasileiro” e “miséria no campo” onde a mecanização da agricultura expulsou imensas massas de trabalhadores do campo, muitos camponeses acreditaram na resistência e na organização para seguir trabalhando na terra. Além da gleba Macali no Rio Grande do Sul, em Santa Catarina, a fazenda Burro Branco, no município de Campo Erê, também foi ocupada. Já em São Paulo, um conflito na fazenda Primavera, am Adradina, resultou na ocupação por mais de trezentas famílias. Em diversos estados do país, as famílias de trabalhadores rurais se organizavam e reivindicavam o direito à terra.

Capítulo III

Movimentos de Resistência Transformadora

"No son muy sabidas por la ciencia las causas, pero la rebeldía es contagiosa. No sólo eso, desde hace más de 500 años acá sabemos que la rebeldía, además de contagiosa, pare mañanas".
Carta do subcomandante Marcos à José Saramago[1]

Sem-terra e zapatistas "caminhando juntos" num cartaz do Comitê Avante Zapatista. São Paulo, 2002. Foto do autor.

No capítulo anterior vimos que, nas últimas décadas do século passado, a nova ordem imposta pela chamada "globalização neoliberal" causou impactos negativos nas estruturas societárias dos países da América Latina. Como conseqüência das aplicações das políticas 'neoliberais', alguns autores apontaram, no início da década de 1990, o surgimento de um "*novo ciclo do protesto social que se inscreve em um campo de forças*

[1] *EZLN: Documentos y comunicados*. (tomo 4). Op. cit. p. 402.

resultantes das regressivas transformações estruturais, forjadas pela implantação do neoliberalismo nos países da região, e que emerge como uma contestação a elas”.[2]

Um caso emblemático desse ciclo, o levante zapatista de 1994 é também considerado o primeiro movimento social de envergadura a declarar formalmente seu combate contra a mundialização liberal.[3] Os zapatistas reuniram mais de três mil pessoas, nas profundezas da selva Lacandona, para o *Primeiro Encontro Intercontinental pela Humanidade e Contra o Neoliberalismo*, realizado entre 27 de julho e 3 de agosto de 1996. O EZLN apareceu ao mundo no dia em que se iniciava o *Tratado de Livre Comércio da América do Norte*, envolvendo México, Estados Unidos e Canadá (a sigla em inglês é NAFTA). E não por acaso:

> O dia 1º de janeiro de 1994 é o dia em que irrompe o terceiro milênio no México. Esperanças e desesperanças são anunciadas no confronto entre dois mundos civilizatórios distintos: o da construção da humanidade e o do neoliberalismo. [4]

Mas os zapatistas não foram uma resposta urbana contra, por exemplo, o aumento dos preços ou do desemprego que o novo tratado traria ao México. Eles eram, essencialmente, uma revolta rural contra a mercantilização das terras comunitárias e um ataque contra a modificação, exigida pelos ‘parceiros do norte’, do Artigo 27 da Constituição, que protegia legalmente as terras comunais e os *ejidos.* Eles articularam uma revolta contra o que chamaram de ‘neoliberalismo’ e, ao pedir o apoio da ‘sociedade civil’, reformularam o discurso da esquerda.

Outro caso emblemático da consolidação dos movimentos camponeses na cena política-social latino-americana é o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, no Brasil. As seguidas ocupações de propriedades rurais e de edifícios públicos em busca de uma reforma agrária progressiva e integral, suas ações contra a difusão do modelo de

---

[2] TADDEI, Emilio. “Movimentos sociais”. In: SADER, Emir (coord.) *Enciclopédia contemporânea da América latina e do Caribe.* São Paulo: Boitempo Editorial, 2006, p. 818.
[3] Ver DENNING, Mihael. “Esquerda global? Os movimentos sociais na era dos três mundos”. In: LOREIRO, Isabel (org.). *O espírito de Porto Alegre.* São Paulo: Paz e Terra, 2002.
[4] CECEÑA, Ana Esther. “Pela humanidade e contra o neoliberalismo – linhas centrais do discurso zapatista”. In: TADDEI, E., SEOANE, J. (orgs.) *Resistências mundiais: de Seattle a Porto Alegre.* Petrópolis: Vozes, 2001, p. 186.

agricultura transgênica, o desenvolvimento dos assentamentos, seu esforço educacional e sua vontade política de discutir um "novo projeto popular" que se contraponha ao neoliberalismo, fizeram o MST tornar-se referência para outros movimentos camponeses na América Latina e no mundo.

Esquerda na América Latina

Ao analisar as distintas fisionomias que apresenta a esquerda latino-americana no novo século, o sociólogo Emir Sader[5] identifica cinco grandes "vertentes" que reproduzimos a seguir, com um breve comentário referente às suas "relações" com o MST e com o EZLN:

1) Cuba e Venezuela: com projetos de consolidação do socialismo no primeiro caso, que se propõe a implantar no segundo. O MST não esconde seu "respeito" para com a Revolução Cubana de 1959, que adotou como uma das primeiras medidas uma reforma agrária ampla e radical onde "*todas as terras dos latifundiários foram tomadas e distribuídas para as famílias camponesas pobres. Os bancos e as minas foram nacionalizados. Os esforços cubanos concentraram-se então na educação, como base para o desenvolvimento do país, e na saúde, campos em que foram amplamente bem-sucedidos*".[6] O Movimento Sem Terra possui um convênio com o governo cubano na área de medicina, enviando dezenas de jovens para estudar na ilha.

Já as relações do EZLN com Cuba são mais obscuras, pelo próprio caráter clandestino da organização. É sabido que o regime cubano, diferentemente de outros países como Nicarágua, El Salvador ou Colômbia, nunca se interessou em fomentar guerrilhas no México do PRI, tido historicamente como seu grande aliado no âmbito latino-americano[7].

---

[5] SADER, Emir (coord.) *Enciclopédia contemporânea da América latina e do Caribe.* São Paulo: Boitempo Editorial, 2006, p. 500.

[6] MORISSAWA, Mitsue. *A história da luta pela terra e o MST.* São Paulo: Expressão Popular, 2001, p. 40.

[7] Havana não desejava indispor-se com o único país latino-americano que não havia cedido totalmente às pressões de Washington e que havia mantido aberta sua embaixada em Havana, praticamente ignorando o embargo comercial contra a ilha. Fidel Castro nota que: "*No hay un solo caso en que hayamos hecho asesoriamento o suministrado armas a los distintos movimientos revolucionarios mexicanos a lo largo de estos 36 años. México siempre fue cuestión aparte para Cuba*". Citado in: DE LA GRANGE, Bertrand;

As fontes são tortuosas, mas se confiarmos no polêmico e aparentemente ressentido Bertrand de la Grange, dirigentes das Forças de Libertação Nacional (as FLN – organização que deu origem ao EZLN) receberam algum tipo de treinamento militar em Cuba no final dos anos setenta e início da década de 1980. Segundo Bertrand de la Grange, Rafael Sebastián Guillén (a suposta identidade verdadeira do subcomandante Marcos) esteve em Havana em 1982, quando ainda era um professor de artes gráficas na Universidade Autônoma Metropolitana (UAM), treinando rapidamente táticas de guerrilha urbana. O fato é que jamais as forças armadas mexicanas ou seus serviços de inteligência tentaram vincular o EZLN com Cuba. Nos comunicados e discursos do EZLN quase não havia menção à Cuba até a Sexta Declaração da Selva Lacandona, de junho de 2005, quando os zapatistas escreveram "*queremos decirle al pueblo de Cuba, que ya lleva muchos años resistiendo en su camino, que no está solo y que no estamos de acuerdo con el bloqueo que les hacen y que vamos a ver el modo de mandarles algo, aunque sea maíz, para su resistencia*". Nesta mesma Declaração, quando o EZLN se dirige aos povos latino-americanos para dizer que sente orgulho de ser uma parte, mesmo que pequena, destas terras, faz questão de recordar uma "luz" que iluminava o continente e que se chamava Che Guevara, como antes se chamou Bolívar "*porque a veces los pueblos agarran un nombre para decir que agarram una bandera*". Neste comunicado os zapatistas pela primeira se referem aos venezuelanos "*que bien los miramos cómo defiendem su soberanía, o sea el derecho de su nación a decidir para dónde va*".[8] Já o MST, reiteradamente tem manifestado apoio ao presidente Hugo Chávez. Representantes do movimento encontraram-se várias vezes com o líder venezuelano e em diversas ocasiões foram realizadas manifestações de apoio ao seu governo.

RICO, Maite. *Marcos, la genial impostura.* México: Aguilar, 1997, p. 124. Sobre o subcomandante Marcos, Fidel Castro disse que "*é preciso explicar direito: ele é subcomandante do comandante povo... Muito bem. Vejo integridade em Marcos, é indiscutível que é um homem de grande integridade, conceito, talento. É um intelectual, não importa o que digam. Mas isso não tem importância, o que importa são as idéias, a determinação, os conhecimentos que uma pessoa tem. Agora entendo que pode surgir um Marcos, dois, cem, porque conheço, tive muitos contatos com os indígenas em todos esses anos, e os conheci na Bolívia, os conheci no Peru, os conheci no Equador e, para dizer a verdade, tenho uma sincera simpatia, humana, revolucionária, por esse setor de nossas sociedades que tanto sofreu*". RAMONET, Ignácio. *Fidel Castro: biografia a duas vozes.* São Paulo, Boitempo, 2006, p. 456.

[8] A "Sexta Declaração da Selva Lacandona" pode ser acessada no site: <http//www.ezln.org.mx/>

2) As versões moderadas, representadas entre outras, pelo Partido dos Trabalhadores (PT), no Brasil; pela Frente Ampla (FA), no Uruguai; o peronismo na Argentina; o Partido da Revolução Democrática (PRD), no México; a Frente Sandinista de Libertação Nacional (FSLN), na Nicarágua; a Frente Farabundo Martí para a Libertação Nacional (FMLN) de El Salvador. Durante a trajetória do movimento zapatista, podemos ver como se agravou sua crítica ao sistema político e a todos partidos políticos mexicanos a partir do descumprimento (ou traição) dos Acordos de San Andrés, firmados por todos os partidos políticos no ano de 1998. O repúdio "*a toda la clase política*" se torna mais evidente com a "outra campanha", realizada em 2006. O processo eleitoral mexicano de 2006 foi extremamente tenso e turbulento. O candidato do conservador Partido da Ação Nacional (PAN), Felipe Calderón saiu-se vencedor do pleito com uma margem mínima de votos que foi longamente contestada pelo seu adversário López Obrador do PRD. Os zapatistas foram acusados por setores do PRD de favorecer o candidato da direita por sua postura de não participar da eleição, agravando mais ainda a distância entre o EZLN, o PRD e qualquer força partidária mexicana. A integrante da coordenação nacional do MST, Djacira Araújo, que acompanhou o percurso do subcomandante Marcos naquela "*otra campaña de los de abajo*" comenta que:

> Embora no Brasil o MST sempre afirmou que o processo eleitoral não iria resolver o problema da reforma agrária e os problemas sociais, não houve, como está havendo no México, uma articulação de muitos movimentos como o que ocorre em torno da Outra Campanha, que exerce uma influência hoje. Embora muitos considerem a eleição um fator desmobilizador, há muita força popular, cuja principal referência moral é o EZLN.[9]

O subcomandante Marcos disse que o EZLN tinha que marcar sua diferença "*não somente com o PRD, mas com toda a classe política mexicana*". Ele comparou o então candidato "da esquerda moderada" López Obrador com o presidente Lula do Brasil dizendo que ambos querem um Estado moderno que administre a crise para "*mantener las cosas dentro de cauce*", sem incomodar em nada a estrutura do capitalismo.[10]

---

[9] "Os desafios da Outra Campanha Zapatista". Jornal Brasil de Fato. São Paulo, de 17 de a 23 junho de 2006, p. 9.

[10] "*Los medios electrónicos tienen amarrados a los candidatos*". Entrevista com o subcomandante insurgente Marcos no jornal *La Jornada*. México, 9 de maio de 2006, p. 8.

Já as relações do MST com o PT são muito mais ambíguas e complexas para serem analisadas pormenorizadamente neste espaço.[11] Uma breve olhar sobre as trajetórias históricas do PT e do MST revela que, apesar de ambos surgirem do mesmo contexto, acabaram por seguir rumos distintos, em que se pode perceber nitidamente as diferenças entre as características do partido político e do movimento social. Boaventura dos Santos considera que:

> o MST está simultaneamente fora e dentro do estado: ocupa terras, realiza protestos ilegais, ocupa órgão públicos e ao mesmo tempo alguns de seus dirigentes tem uma proximidade com o governo a ponto de barganhar votos para Lula em 2006 em troca do aumento de verbas destinadas à reforma agrária. [12]

3) Os próprios movimentos sociais, que Sader denomina de "novo tipo", como o Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST); o Exército Zapatista de Libertação Nacional (EZLN); os movimentos camponês e indígena do Equador e da Bolívia e o movimento 'piqueteiro' da Argentina.

4) Os movimentos congregados em torno do Fórum Social Mundial. As organizações armadas não eram aceitas nos Fóruns Sociais Mundiais (FSM) realizados em Porto Alegre, portanto os zapatistas nunca compareceram oficialmente (diferentemente do MST que participou em peso de todas as edições do evento). Certamente os zapatistas teriam divergências quanto ao papel e influência das forças partidárias ou governamentais na articulação de uma "nova esquerda". Mas há que se notar a semelhança entre o lema do FSM "*um outro mundo é possível*" com a vontade de construir "*um mundo onde caibam vários mundos*" do EZLN. Michael Löwy e Frei Betto, ao refletirem sobre os "princípios e valores da nova sociedade", concluem que:

---

[11] Para uma discussão das relações entre PT e MST ver: SANTOS, Andréa Paula dos. *Reforma Agrária entre a polarização, a negociação e o conflito: resistência e participação do MST nos governos do PT do Mato Grosso do Sul e do Rio Grande do Sul (1999-2002).* Tese. (Doutorado em História Econômica). São Paulo, USP, 2003.

[12] DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social: encuentros en Buenos Aires.* Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2006, p. 50. Uma análise das "desilusões" da esquerda e o próprio MST com o governo Lula encontra-se no artigo de Plínio de Arruda Sampaio Jr. "Brasil: as esperanças não vingaram". In: Revista del Observatorio Social de América Latina. *Los movimientos sociales de Porto Alegre a Caracas.* Año VI n. 18, Argentina, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

> Um outro mundo é possível, baseado em outros valores, radicalmente antagônicos aos que dominam hoje. Mas não podemos esquecer que o *futuro começa desde agora:* estes valores já estão prefigurados nas iniciativas que orientam o nosso movimento *hoje.* Eles inspiram a campanha contra a dívida do Terceiro Mundo e a resistência aos projetos da OMC; o combate aos transgênicos e os projetos de taxação da especulação finaceira. Estão presentes nos combates sociais, nas iniciativas populares, nas experiências de solidariedade, de cooperação e de democracia participativa – desde o combate ecológico dos camponeses da Índia, até o orçamento participativo do Rio Grande do Sul, desde as lutas pelo direito de sindicalização na Coréia do Sul, até as greves em defesa dos serviços públicos na França; desde as aldeias zapatistas de Chiapas, até os acampamentos do MST. [13]

5) Forças diferenciadas das outras e igualmente distintas entre si, como as Forças Armadas Revolucionárias da Colômbia (FARC); o Exército de Libertação Nacional (ELN), também colombiano e o Movimento ao Socialismo (MAS), da Bolívia. Aparentemente, estas organizações não possuem qualquer tipo de relação com os zapatistas nem com o MST.

Caracterizações

O Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) constitui na atualidade um dos mais importantes movimentos sociais de resistência aos interesses do capitalismo global no Brasil. Suas práticas são marcadas pela diversidade de ações e a dinâmica interna da organização possibilita o arejamento ideológico necessário a qualquer movimento popular não dogmático. Como comenta João Pedro Stédile:

> Nossa causa é justa. Sobre isso nunca tivemos dúvidas. Pode falar com o Delfim Netto, Geisel, Celso Furtado, com quem você quiser, todo mundo concorda. As dúvidas afloram é nas táticas porque aí é uma questão da luta política do dia-a-dia. O governo vai mudando suas táticas, os fazendeiros do latifúndio improdutivo vão mudando suas táticas. É um contínuo exercício de o que fazer para errar menos. [14]

O MST é caracterizado pelo seu ativismo na luta pelo acesso a terra, histórico meio natural de produção para a sobrevivência da humanidade. Esta luta carrega diversas outras reivindicações intrínsecas como o fim do latifúndio, a segurança alimentar, a construção de uma economia fundada em princípios de não exploração do trabalho alheio e o fomento de

---

[13] LÖWY, Michael; BETTO, Frei. “Valores de uma nova civilização”. In: TADDEI, E.; SEOANE, J. (orgs.). *Resistências mundiais: de Seattle a Porto Alegre.* Petrópolis: Vozes, 2001, p. 208.
[14] Jornal Folha de São Paulo. São Paulo, 31 de maio de 1998, p. 14 – Caderno Brasil.

uma cultura camponesa, juntamente com o esforço educativo que demonstra o caráter civilizador do movimento. [15]

O pacifismo é uma das marcas do MST. A luta armada nunca esteve no seu horizonte de atuação. No entanto, o movimento sempre enfrentou a dura repressão do Estado e de milícias privadas de grandes fazendeiros, cujas graves conseqüências resultam em assassinatos isolados ou chacinas. Perguntado se o movimento zapatista do México e as FARC na Colômbia seriam "uma saída para o Brasil", o coordenador nacional do MST Stédile disse que:

> Cada realidade produz a sua forma de luta. Não existe modelo. Não acho que existe espaço no Brasil para um movimento armado. Isso é tudo invenção contra nós. Há 15 anos estão falando que estamos formando um movimento maoísta no Brasil. Isso é uma estupidez. Estamos fora. Nossa linha é conscientizar as pessoas, organizar os pobres e dizer que eles têm o direito à luta.[16]

Um outro dirigente nacional do Movimento, Gilmar Mauro, também aponta o pacifismo como uma característica do MST:

> Diante de tamanhas injustiças sociais que nós temos no país, nós ainda somos muito pacatos, lentos, até tranqüilos. Outros países já viveram situações muito semelhantes à nossa e chegaram até a viver guerras civis. O que nós queremos é fazer um alerta: ou se avança numa perspectiva de resolver os problemas sociais, ou o caos se estabelece. E nesse sentido eu acho que ainda somos pacíficos.[17]

Outra marca notável, são as práticas educativas construídas nas atividades de resistência do MST e que possibilitaram um amplo leque para a pesquisa.[18] Além da escola, as posturas educativas do movimento também podem ser pensadas a partir de práticas de intervenção na realidade social, tais como manifestações públicas, ocupação de bancos,

---

[15] O papel "civilizador" do MST para o país, geralmente é notado por analistas estrangeiros como em HARNECKER, Marta. *Landless people: building a social movement.* São Paulo, Editora Expressão Popular, 2003; WRIGHT, Angus Lindsay. *To inherit the earth: the landless movement and the struggle for a new Brazil*. Canadá: Foodfirst books, 2003.

[16] Jornal O Estado de São Paulo, 14 de maio de 2000, p. A9.

[17] Jornal Folha de São Paulo, 17 de abril de 2004, p. A8.

[18] Sobre a educação no MST e sua "pedagogia do levante" ver o notável trabalho de MARIANA, Fernando Bonfim. Autonomia, cooperativismo e movimento dos trabalhadores rurais sem terra (MST): contribuições educativas para autogestão e pedagogias do levante. Dissertação de mestrado – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo, USP, 2003.

queima de plantação ilegal de transgênicos e outras inúmeras ações diretas visando a fomentação de debates sobre questões relevantes ao desenvolvimento na sociedade. O repertório de ações do MST é composto principalmente por ocupações de terra, mas também de prédios públicos, interdições de rodoviárias, marchas de protesto, e até mesmo saques.[19]

Em maio de 2000, a ABIN (Agência Brasileira de Inteligência) divulgou os dados de uma pesquisa voltada para o conhecimento mais apurado do perfil dos sem-terra agrupados pelo MST. Consta que 50% deles têm entre 25 e 44 anos; 90% não concluíram o primeiro grau; 76% são agricultores; 86% são filhos de agricultores e 60% nunca trabalharam nas cidades.[20] Daí conclui-se que integram um setor visivelmente desfavorecido da população, dada a baixa taxa de escolaridade, e que tem uma vivência essencialmente rural, não almejando abandoná-la, mas viabilizá-la.

O MST se define como organização de massas que para desenvolver-se precisa da combinação dos seguintes elementos: massa, mobilização, agitação, formação e objetivos. Seguindo a lógica: grupo de base, círculos orgânicos, propaganda ideológica, programa e definição estratégica. O Movimento considera a importância de três "*elementos orgânicos: direção, centralismo e democracia. Isto porque, dirigir ao mesmo tempo em que é centralizar as responsabilidades, é democratizar as decisões*".[21] Pode-se resumir sua filosofia política na tentativa de ocupar espaços:

> O espaço da elaboração de um projeto nacional. O espaço da solidariedade. Ocupar o espaço da difusão de princípios políticos e organizativos. Ocupar o espaço na construção da superestrutura da sociedade.[22]

---

[19] Um estudo sobre o repertório de ações do MST, inclusive em sua dimensão 'simbólica' encontra-se em COMERFORD, Jonh Cunha. *Fazendo a luta: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas.* Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política, 1999. Especificamente sobre marchas realizadas pelo MST ver: CHAVES, Chistine de Alencar. *A marcha nacional dos sem-terra: um estudo sobre a fabricação do social.* Rio de Janeiro, Relume Dumará: UJRJ, Núcleo de Antropologia, 2000.

[20]HOLLANDA, Cristina Buarque de. "MST" in: SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. (Coord.) *Enciclopédia de guerras e revoluções do século XX: as grandes transformações do mundo contemporâneo.* Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.

[21] BOGO, Ademar. *Lições da luta pela terra*. Salvador: Memorial das Letras, 1999, p. 134.

[22] BOGO, Ademar. *Arquiteto de sonhos.* São Paulo, Expressão Popular, 2003, p. 94.

Para José de Souza Martins existe, entre EZLN e MST, uma "tática similar" que consiste em dar visibilidade nacional e internacional às demandas e ações dos trabalhadores rurais.[23] Essa estratégia de construir redes de solidariedade e o esforço de se comunicar com os outros setores da sociedade é comentada pelo dirigente do MST, Gilmar Mauro:

> O primeiro aspecto que quero destacar é que poema não faz revolução e a Internet também não. É importante que se faça a divulgação, mas a mudança social só se faz com povo organizado. O zapatismo internacionalizou, deu um outro caráter às guerrilhas, então, é uma guerrilha que encontra simpatias. Isto é poético, mas apenas parte do processo. O MST como os zapatistas foram salvos pela solidariedade, isto a gente tem claro. Os zapatistas foram salvos pela solidariedade nacional e internacional. Se naquele janeiro de 94, o povão não tivesse levantado no México, eles seriam aniquilados. Eles trabalharam e trabalham bem na divulgação internacional, nós no Brasil também.[24]

***

O zapatismo se constituiu como um movimento profundamente inovador e original ao realizar a fusão de três elementos: o pequeno grupo urbano de militantes decididos a iniciarem uma guerra de guerrilha; uma "vanguarda" de militantes chiapanecos experientes e politizados (muitos deles com atuação na igreja católica[25]); e o vasto e multiforme

---

[23] MARTINS, José de Souza. *Sujeito oculto: ordem e transgressão na reforma agrária.* Porto Alegre: UFGRS, 2003, p. 195. O coordenador do MST, José Batista, em entrevista para Carta Maior no site: http://www.agenciacartamaior.uol.com.br/ faz uma rápida analise da relação entre as organizações: "A nossa relação com os zapatistas não é de agora, temos uma forte relação de identidade, se percebe isso. A diferença é que os zapatistas no início tiveram uma tática de luta diferente da nossa, e eles são um movimento localizado. Com um enfrentamento muito mais radical do ponto de vista da autonomia. [...] No nosso caso, a nossa relação política com as instituições é marcada pela autonomia política. Uma coisa é aceitar as várias formas de contribuição com o movimento, outra é ofertas em troca de condicionalidades, exigindo que não façamos mais ocupações, marchas. A nossa experiência até agora é que a nossa relação com as instituições governamentais e não governamentais não impediu ainda que o movimento desse seguimento à sua forma de organização. A autonomia é muito relativa: é ficar no mato e não aceitar o Estado, ou é manter seus princípios, apostar nas relações políticas sem abrir mão deles? Nós estamos permanentemente nessa construção, e talvez esteja aí a complexidade do movimento".

[24] Entrevista de Luiz Bernardo Pericás com o dirigente do MST, Gilmar Mauro realizada em novembro de 1997 e publicada na antologia *América Latina: história, idéias e revolução.* São Paulo: Xamã, 1998, p. 208. Sobre a estratégia comunicacional dos zapatistas ver: AVILÉS, Jaime; MINÀ, Gianni. *Marcos y la insurrección zapatista: la "revolución virtual" de un pueblo oprimido.* México, Editorial Grijalbo, 1998.

[25] "Penetraron al maoísmo y a la acción pastoral y ganaron para la causa a los propios catequizadores, fundiendo lo sagrado y lo profano en una nueva síntesis revolucionaria". CAM, Jorge Lora. *El EZLN y Sendero Luminoso: radicalismo de izquierda y confrontación político-militar en América Latina.* México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1999, p. 92.

movimento indígena de colonização da região da Selva Lacandona. A especificidade desta mistura pode ser observada no discurso zapatista, que mescla elementos da tradição marxista e das lutas de libertação nacional, com elementos da história nacional mexicana e da cultura indígena dos maias de Chiapas.[26]

A própria estrutura organizativa do EZLN, com os mandos militares subordinados às "autoridades civis" das comunidades e o esforço em consultá-las a cada impasse nas negociações entre o EZLN e o governo mexicano, demonstra como este 'exército' singular tenta aplicar a si mesmo os princípios da uma democracia radical. Democracia, aliás, e não socialismo, que desde o princípio foi uma das demandas centrais dos insurgentes. Para se compreender o zapatismo há que se considerar três dimensões ou facetas que se interpenetram e se alimentam simultaneamente: a primeira é a dimensão local, com as demandas agrárias e étnicas tomando um lugar central nas reivindicações dos insurgentes; a segunda é a dimensão do zapatismo enquanto impulsionador de um movimento nacional que aspira inicialmente conquistar uma democracia de fato (contra a "ditadura perfeita" de mais de 80 anos do PRI) e construir um novo e alternativo projeto popular para o país, "*a la isquierda y abajo*"; a terceira dimensão da luta dos zapatistas aparece em âmbito latino-americano e global, com certo impacto sobre os movimentos indígenas da região e, principalmente, na considerável sedução e influência sobre a juventude do chamado movimento "anti-globalização" europeu e norte-americano.

O EZLN conseguiu realizar, na década de 1980, um profundo e paciente trabalho de "auto-constituição" de sujeitos sociais em tempos de paz (na clandestinidade e no segredo) numa zona considerada estratégica em Chiapas. Mesmo após fazer sua aparição militar razoavelmente bem sucedida, o EZLN continuou desenvolvendo outras frentes estratégicas e convocando a sociedade civil a combater de várias formas.

O movimento zapatista floresceu numa região indígena onde sobrevivem e se reinterpretam antigas culturas nativas e soube aprender e resgatar a cultura do acordo, do

---

[26] Sobre a constituição e características do EZLN ver: DÍAZ-POLANCO, Héctor. *La rebelión zapatista y la autonomia*. México, Siglo Veiteuno Editores, 1997; e GEPETTO, Luis Condearena. *Chiapas: el despertar de la esperanza*. México, Gráficas Lizarra, 1997.

consenso, a democracia direta, a consulta e a vigilância coletivas, reeducando-se e modificando-se enquanto organização revolucionária. Baseados na auto-sustentação (nunca recorrendo à expropriação, assalto ou seqüestro como forma de financiamento[27]) o exército zapatista é formado principalmente por uma massa jovem e marginalizada, moderna, multilingüe e com experiência de trabalho assalariado.

Custou certo tempo para a "sociedade civil", dentro e fora de Chiapas, perceber que as tropas insurgentes somente eram a face militar de um amplo "movimento zapatista". Logo atrás dos combatentes insurgentes, nos povoados das regiões de Los Altos e da Selva Lacandona, estavam a postos as chamadas "bases de apoio". Estas "bases" são formadas por comunidades inteiras ou por setores mais ou menos importantes das mesmas. Somente depois do fim das hostilidades militares, ou seja, a partir de 12 de janeiro de 1994, os meios de comunicação e os analistas puderam fazer uma pálida idéia da amplitude do movimento zapatista que existia na clandestinidade, além dos combatentes visíveis. Porém rapidamente, todos tivemos na *Primeira Declaração da Selva Lacandona,* e em alguns outros documentos que a acompanharam, informação suficiente para conhecer alguns pontos da concepção político-militar dos insurgentes em seus pontos mais relevantes:

1) às armas se chega depois de esgotar todos os caminhos civis, legais e pacíficos; 2) a luta armada tem legitimidade constitucional, já que o artigo 39 reconhece o direito do povo para modificar a forma de seu governo; 3) a luta armada não tem preponderância em relação a outros modos de ação política; 4) sua finalidade é instaurar a democracia no país por meio de um regime que garanta a justiça para todos os mexicanos; 5) o movimento não se estrutura a partir de uma ideologia definida e sim da confluência de forças sociais em torno de três grandes objetivos: democracia, liberdade e justiça; 6) a guerra é entre exércitos, se

---

[27] O único seqüestro realizado por forças zapatistas, e que não apresentou nenhuma motivação financeira, foi o do latifundiário e ex-governador de Chiapas, R. Castellanos. Segundo o jornalista Igor Fuser, este governador "célebre no estado pelo seu autoritarismo repressivo é seqüestrado na sua fazenda por zapatistas e solto, depois de 45 dias de cativeiro numa quarta-feira de cinzas. A entrega do prisioneiro ao bispo Samuel Ruiz, numa cerimônia pública, torna-se um grande êxito de propaganda do EZLN. Castellanos tinha sido condenado à prisão perpétua, num julgamento revolucionário, por ter cometido '*crimes contra o povo*'. Ao libertá-lo, o EZLN anuncia que decidiu '*comutar*' a sentença, para condenar o réu '*a viver até o último de seus dias com a vergonha de ter recebido o perdão e a bondade daqueles a quem por tanto tempo humilhou, seqüestrou, roubou e assassinou*'. Dom Samuel desenha, com cinzas, uma cruz na testa do homem que prometeu matá-lo". FUSER, Igor. *México em transe.* São Paulo: Scritta, 1995, p. 62.

conduz de acordo com as convenções internacionais e, portanto, seus alvos devem ser exclusivamente militares.

A guerra que o EZLN previa seria necessariamente prolongada, não somente no seu âmbito militar, mas principalmente no político e ideológico. "*Para quem resistiu por mais de 500 anos, algumas décadas não são nada*", me disse uma liderança indígena em Chiapas. Os zapatistas sabiam que para construir algo como "um mundo onde caibam todos os mundos" teriam que conquistar muitos "corações e mentes".

3.3. Novas culturas políticas

> O zapatismo não é uma nova ideologia política nem um cozido de velhas ideologias. O zapatismo não é, não existe. Só servem, como servem as pontes, para atravessar de um lado para o outro. Portanto, no zapatismo cabem todos, todos os que quiserem atravessar de um lado para o outro. Cada qual tem o seu e o outro lado. Não há receitas, linhas, estratégias, táticas, leis, regulamentos ou palavras de ordem universais. Há apenas um anseio: construir um mundo melhor, isto é, novo.
> **Subcomandante Insurgente Marcos**

> Nunca demos muita importância para as terminologias. Nós, não. Acho que é em decorrência disso que os anarquistas gostam da gente. Se a coisa não estiver dando certo, a gente desmancha e faz outra. Não tem nenhum compromisso burocrático.
> **João Pedro Stédile**

Os novos movimentos sociais, em alguns sentidos mais próximos da tradição libertária, são ligados a formas de organização autogeríveis caracterizadas pela velocidade do aparelho e permitem aos agentes reapropriarem-se de seu papel de sujeitos ativos – sobretudo contra os partidos aos quais contestam o monopólio da intervenção política. Segundo traço comum: criam ou recriam formas de ação originais, em seus fins e seus meios, de forte conteúdo simbólico. Orientam-se para objetivos precisos, concretos e importantes para a vida social como terra, teto, saúde, educação, etc. para os quais empenham-se em trazer soluções diretas e práticas; e zelam para que tanto suas recusas como suas propostas se concretizem em ações exemplares, diretamente ligadas ao problema em questão e exigindo um forte engajamento pessoal dos militantes e responsáveis, que, em sua maioria, viraram mestres na arte de criar acontecimentos.

Falar de cultura política[28] é tratar do comportamento de indivíduos nas ações coletivas, dos conhecimentos que os indivíduos têm a respeito de si próprios e de seu contexto, dos símbolos e linguagem utilizados, bem como das principais correntes de pensamento existentes. É importante observar que a cultura é um campo não homogêneo, envolve também o conflito. Na prática cotidiana, os conflitos no interior das organizações revelam discrepâncias, visões de mundo e expectativas diferenciadas, por exemplo, entre o MST e os assentados, quanto ao modelo cooperativo/coletivo e, no EZLN, entre guerrilheiros e comunidades temerosas dos efeitos brutais da repressão e da violência estatal e para-militar.

É comum encontrar na literatura especializada lado a lado as siglas do EZLN e do MST como paradigmas dos chamados "novos movimentos sociais". Essas comparações, por vezes superficiais, geralmente baseiam-se no fato de ambos os movimentos articularem, no seu discurso, críticas aos efeitos perversos da globalização neoliberal. Além disso, se sublinha seu apelo e capacidade mobilizadora para com os excluídos dessa nova modalidade de expansão do capital.

Com efeito, o levantamento do EZLN e as ações praticadas pelo MST são, basicamente, rebeliões (cuidadosamente organizadas) dos excluídos, num contexto onde exclusão[29] social aparece como um dos fatores dominantes da "política neoliberal" em escala global.

---

[28] Importante nesta discussão é a obra de Maria da Glória Gohn: "Na Teoria da Mobilização Política, os movimentos sociais são produzidos quando eles demonstram a existência de aliados e quando eles revelam a vulnerabilidade de seus oponentes. As pessoas constroem as ações coletivas por meio de repertórios conhecidos, de disputas, e pela criatividade de inovações ao redor de suas margens. Em suas bases há redes sociais e símbolos culturais por meio dos quais as relações sociais estão organizadas. Há quatro elementos básicos para explicar o surgimento e desenvolvimento de um movimento social: oportunidades políticas, repertórios, redes e marcos referenciais". GOHN, Maria da Glória. *Mídia, Terceiro setor e MST: impactos sobre o futuro das cidades e do campo.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 164.

[29] Isso não significa que se abandona o conceito de classe social: "A classe acontece quando alguns homens, como resultado de experiências comuns (herdadas ou partilhadas), sentem e articulam a identidade de seus interesses entre si, e contra outros homens cujos interesses diferem (e geralmente se opõem) aos seus. A experiência de classe é determinada, em grande medida, pelas relações de produção em que os homens nasceram – ou entraram involuntariamente. A consciência de classe é a forma como essas experiências são tratadas em termos culturais: encarnadas em tradições, sistema de valores, idéias e formas institucionais. Podemos ver uma lógica nas reações de grupos profissionais semelhantes que vivem experiências parecidas,

Desse modo, um dos conceitos-chave para compreensão tanto dos discursos quanto das ações desses movimentos, gira em torno do termo *exclusão social***.** Perdidas as terras, perdido o trabalho esses atores sociais estão condenados ao mesmo processo brutal de perda da sua *identidade*. É essa recusa desesperada de aceitar tal destino e a conseqüente formulação de projetos sociais alternativos, que engendra a originalidade das formas de organização e resistência contra uma modalidade de "desenvolvimento" que prescinde do homem. As rebeliões das populações rurais marginalizadas, de ontem e de hoje, e em toda América Latina aparecem como gestos coletivos, materiais e simbólicos cujo conteúdo, na maioria dos casos, pode ser encontrado na vontade dessas comunidades em persistir no seu ser. Se revoltam e se organizam para resistir, porque somente a resistência é possível frente ao movimento do mundo que dissolve e nega esse ser.

Assim, tanto a oposição dos zapatistas quanto a dos camponeses sem-terra brasileiros à nova ordem global têm duas faces: eles lutam contra as conseqüências excludentes da modernização econômica, e também se opõem à idéia de inevitabilidade de uma nova ordem geopolítica sob a qual o capitalismo, e seus valores e subculturas, tornam-se universalmente aceitos. Dito de outra forma, tanto os zapatistas quanto os sem-terra percebem que a batalha a ser travada não é somente por terra e sim por uma nova forma societária, ainda que não saibam ao certo qual. Sob esta ótica é que se pode falar de modo mais amplo de *cultura de resistência.*[30] Se observarmos as linhas gerais dessa nova cultura política provinda desses movimentos sociais, podemos apontar seus pontos convergentes:

1) Protagonismo da sociedade civil em detrimento do Estado, partidos políticos e política tradicional. Crítica ao estatismo e ao socialismo burocrático.
2) Construção de um novo projeto, ou modelo, que supere o neoliberalismo e que resgate o caráter participativo da política, numa democracia radical.

---

mas não podemos predicar nenhuma lei". THOMPSON, E. P. *A formação da classe operária: a árvore da liberdade* – vol. I. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

[30] Uma teorização sobre a "cultura de resistência" encontra-se em: SCOTT, James C. *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos.* México, Ediciones Era, 2004.

3) A dificuldade teórica e prática de construir um modelo hegemônico alternativo onde o poder provenha de baixo, controlado diretamente pela cidadania organizada.
4) A "utopia concreta" e a crença na possibilidade de um "novo mundo", com novos valores de convivência, não-exclusão, respeito à diversidade, aliança e construção de redes solidárias, defesa do ecossistema para salvar a vida de cada uma das espécies e do próprio planeta.

3.4. Sincretismo ideológico

A ideologia desses novos movimentos sociais é, para falar em termos zapatistas, escorregadia para definições. Não podemos mais falar, como antigamente, de "uma" ideologia rígida e determinante que levaria o "único" partido conduzido por "um" líder ou timoneiro ao futuro certeiro. Ao que parece, a lógica política de vários novos movimentos sociais, não é mais unitária e sim múltipla, ou como dizem misticamente os zapatistas, representa a lógica dos "setes": é variada e não singular. Nas palavras do filósofo Paulo Arantes:

> Aqui o ponto: por isso mesmo, visto assim em perspectiva histórica, não se deveria mais encarar o MST como um movimento revolucionário "clássico", com o vento da história soprando a seu favor, na direção da conquista "socialista" do poder – pelo qual se interessam tão pouco quanto os zapatistas, com os quais de resto costumam ser comparados com freqüência. Há algo de milenarista nesse movimento de protesto e resistência que nada tem de arcaico, pelo contrário, chega-se a vislumbrar nele um espírito muito além da sensibilidade sacrificial do velho socialismo de combate, uma cultura de libertação que não temem qualificar de "pós-moderna", querendo com isso designar um conjunto de iniciativas propriamente pós-capitalistas, por assim dizer de uso imediato em benefício das pessoas , da economia camponesa, solidária e sustentável, à luta pela desmercantilização das sementes, passando por uma reformulação total da noção de educação básica. Como diria Naomi Klein, o MST, como outrora os *diggers*, também está "reclaiming the commons", bem entrincheirados no vasto front antiglobalitário dos ativistas que não estão esperando mais por uma remota "revolução", mas empenhados em remover aqui e agora as novas *enclosures* por meio dos quais o grande capital corporativo e seus patronos políticos estão privatizando e patenteando todos os recursos da vida coletiva do planeta. Nesse limiar civilizacional, reforma agrária é muito mais que posse da terra. Não que essa agenda, por assim dizer "imanente" ao sistema tenha caído em desuso (suplantada pela maior eficiência econômica do agrobusiness...), mas que se sobrepôs uma segunda dimensão apontando para a vida possível além do mercado, transfigurando-a inteiramente.[31]

[31] ARANTES, Paulo Eduardo. *Zero à esquerda.* São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2004, p. 144.

Os próprios termos revolução e revolucionário aparecem matizados, principalmente no discurso zapatista. O subcomandante Marcos, líder militar, ideólogo e porta-voz oficial do movimento, prefere de assinalar o caráter "rebelde" do movimento em oposição aos "revolucionários":

> Nós nos definimos mais como um movimento rebelde que luta por mudanças sociais. O termo revolucionário não é tão apropriado porque todo dirigente ou movimento revolucionário tende a querer se tornar dirigente ou ator político. Enquanto que o rebelde social não para nunca de ser um rebelde social. O revolucionário quer sempre transformar as coisas a partir de cima, enquanto o rebelde social quer transformá-las a partir de baixo. O revolucionário se diz: eu tomo o poder e, por cima, eu transformo o mundo. O rebelde social age diferente. Ele organiza as massas e, a partir de baixo, ele transforma pouco a pouco as coisas sem se colocar a questão da tomada do poder. O EZLN é um movimento insurrecional sem ideologia estritamente definida. Ele não corresponde a nenhum dos tipos políticos clássicos: marxismo-leninismo, social-comunismo, castrismo, guevarismo, etc. Nós pensamos que os movimentos revolucionários, mesmo os mais revolucionários, são no fundo arbitrários. O que deve fazer um movimento armado é resolver um problema – falta de liberdade – e depois sumir. Como nós tentamos fazer atualmente.[32]

Esta crítica ao termo e à prática revolucionárias não deixa de ser uma das ambigüidades do movimento, pois não é o subcomandante Marcos quem assina os comunicados do Comitê Clandestino *Revolucionário* Indígena – Comandância Geral do Exército Zapatista de Libertação Nacional (CCRI – CG)?

Talvez um olhar para as origens ideológicas do atual EZLN ajude a compreender esse certo "ressentimento" do subcomandante com o clássico pensamento revolucionário. O EZLN representa a fusão de três elementos: um movimento indígena organizado e politizado com lideranças experientes e muitas vezes de inspiração maoísta; o imenso trabalho de conscientização política de catequizadores e educadores inspirados pela Teologia da Libertação e o núcleo guerrilheiro, instalado em Chiapas desde 1983, que fazia parte de uma organização mais antiga e de porte nacional: as Forças de Libertação Nacional. Nos estatutos da FLN pode-se encontrar a opção pelo socialismo, que Marcos e os atuais zapatistas tendem a matizar, bem como referências à "ditadura do proletariado",

---

[32] RAMONET, Ignacio. *Marcos: la dignité rebelle – conversations avec le sou-commandant Marcos.* Paris, Galilée, 2001. p, 50-51.

ao “combate ao imperialismo estrangeiro” e outras fórmulas do mais tradicional jargão revolucionário-comunista típico dos anos sessenta e setenta. Uma das interpretações da mudança de discurso e orientação ideológica do movimento assinala que o contacto desse núcleo guerrilheiro, branco, de origem urbana e na maior parte universitário, com os indígenas chiapanecos forçou uma guinada ideológica pela simples razão de que seu esquema interpretativo e revolucionário não ‘colava’ com os índios.

Foi a partir do encontro com as comunidades indígenas, cujo símbolo é o Velho Antônio, que os guerrilheiros tiveram que parar de falar e começaram a ouvir, abandonando vários dos clássicos esquemas interpretativos provindos do marxismo revolucionário e incorporando as práticas organizativas e o pensamento indígena. Ao que parece essa guinada e subordinação “indigenista” causam turbulências nas FLN provocando o abandono de vários componentes da guerrilha. De qualquer forma, é desse “sincretismo político” que mescla ideologias revolucionárias de tradição comunistas, como o maoísmo e o guevarismo, com a tradição organizativa e ‘cosmovisão’ indígenas que se forma lentamente a atual insurgência zapatista. Essa incorporação do elemento indígena que, por exemplo, tanto contribui para a bem-sucedida fórmula dos comunicados zapatistas, tornou a orientação ideológica do movimento indeterminada e em muitos sentidos mais próxima da tradição libertária: autogestionária, crítica ferrenha do estado e dos partidos políticos, valorizando mais a rebeldia social do que a revolução política. O próprio subcomandante Marcos já se disse “culpado pelo crime de anarquismo”.[33] O quanto essa aparência reflete uma postura real e quanto de imagem e função tática ela tem é algo difícil de dizer, o fato é que muito da solidariedade internacional ao zapatismo é oriunda de círculos de algum modo ligados ao pensamento libertário e ao anarquismo.

É interessante notar que dirigentes e intelectuais que falam em nome do MST temem a associação com o anarquismo, se é que podemos extrair clareza desse termo. Alguns, ao contrário, consideram o MST uma organização anárquica, porque, ao mesmo tempo que parece haver uma centralização nas decisões nacionais, quem detém o poder é o

[33] OPPENHEIMER, Andrés. *México: en la fronteira del caos – la crisis de los noventa y la esperanza del nuevo milenio*. México, Javier Vergara Editor, 1996, p. 269.

movimento nos estados. Mas essa vontade de circunscrever e rotular movimentos de grande originalidade e enraizados numa tradição histórica própria de seu povo e lutas é muitas vezes puramente acadêmica. A democracia significa poder popular e não representação popular. Ou seja, a chamada 'massa' respeita seus representantes, mas estes devem estar entrelaçados com ela numa postura próxima ao que os zapatistas definem como "mandar obedecendo". Os próprios militantes do MST, por serem em quantidade significativa, se confundem com a 'massa'. Não há nada mais distante do Movimento do que o sentido de "desordem", "desorganização" e "baderna" corriqueiramente vinculados ao termo "anarquia". Na organização há instâncias, comandos, setores, planos de ação, mas o poder está com esta estrutura local e estadual. A Direção Nacional cumpre a função de aglutinar as partes e fazê-las agir ao mesmo tempo, respeitando as características e condições de cada local. Mas a força de comando está com as lideranças locais.

O MST e seus líderes não escondem sua preferência pelo socialismo. Mas esse socialismo também é matizado diversas vezes como "socialismo cristão", "humanista" ou "anti-burocrático".[34] Ao contrário dos zapatistas, que por diversas razões mantêm uma postura de afastamento para com o regime cubano e Fidel Castro, os dirigentes do MST não se cansam de elogiar seu modelo e referenciar o histórico da Revolução Cubana. Sempre falam dos revolucionários e da revolução com grande empatia e sentimento, como mostra um poema afixado em paredes do assentamento Pirituba em São Paulo e escrito por uma importante liderança do MST, Gilmar Mauro:

> Ser revolucionário é CONJUGAR SENTIMENTOS, UTOPIA E RAZÃO
> É resgatar toda MEMÓRIA dos que lutaram trazendo os sonhos em suas mãos
> É dar seu ombro para derrubar todas as cercas, todos os muros
> E edificar nesses escombros, mirando sempre pra o futuro
> Vencer o inferno, vencer o ESCURO, com muitos terno, com poucos duro
> E construir o homem novo, novos valores, um novo povo
> Que possa ter eternamente a força interna para lutar, os sentimentos para sonhar
> E novamente, sempre, até sempre revolucionar
> Ser revolucionário é sobretudo, ser humano.

[34] "Os ideais do Movimento transcendem a luta pela terra. Passaram pela criação de um projeto popular para o Brasil. Não são apenas as cercas dos latifúndios que devem ser derrubadas. Mas também as cercas da ignorância, da exclusão social, do neoliberalismo, do modelo econômico dependente, da manipulação das grandes empresas de comunicação". Revista Sem Terra. Ano VI - n.22, jan./fev. de 2004, p. 39.

Numa entrevista de 1996, o coordenador nacional, João Pedro Stedile, ao ser perguntado sobre as influências ideológicas do MST, cita uma profusão de nomes que dá bem a idéia de multiplicidade no movimento: ele fala em pensadores e textos como Lênin, Marx, Engels, Mao Tsé-Tung, Rosa Luxemburgo, James Petras, Marta Harnecker, o Evangelho, Josué de Castro, Manuel Correia de Andrade, Florestan Fernades, Paulo Freire, Darcy Ribeiro, Caio Prado Jr. Num outro bloco de pensadores, inspiradores e dirigentes figuram: Leonardo Boff, Frei Betto, dom Pedro Casaldáliga, dom Tomás Balduíno, Luís Carlos Prestes, Ernesto Che Guevara, José Martí, Fidel Castro, Sandino, Emiliano Zapata, Nelson Mandela, Samora Machel, Amílcar Cabral, Patrice Lumumba, Agostinho Neto, Martin Luther King, Gandhi além de mencionar o respeito para com Antônio Conselheiro, Zumbi dos Palmares e Sepé Tiaraju.[35]

Esse ímpeto de incorporar elementos considerados positivos e eficazes em diversas tradições (nem sempre revolucionárias) sem aparentes dogmatismo ou ortodoxia é que torna a identidade desses movimentos difícil de ser delimitada. É uma identidade camponesa/indígena/mestiça/negra/branca/popular/eletrônica/tradicional/nacional/local/global/“glocal”/terceiromundista/religiosa/revolucionária/democrática/plural/híbrida e dinâmica. Alguns a definem como “pós-identitárias”, o que não passa de um disparate ou, no melhor dos casos, um modo de falarem sobre si próprios. A identidade zapatista e a dos sem-terra, a comunhão de imaginários daqueles que fazem a guerrilha e as ocupações massivas de terra, foi forjada num duro processo de resistência e lutas coletivas.

[35] STÉDILE, João Pedro; FERNANDES, Bernardo Mançano. (1999) Op. cit., p. 60-63.

Faixa com "heróis" do MST: Olga Benário, Carlos Marighella, Agostinho Neto, Che Guevara, Fidel Castro, Nelson Mandela, Marx, Engels, Lênin, Rosa Luxenburgo, Mao Tsé-Tung e Ho-Chi-Minh.

Foto do autor, 2005.

3.5. "Já Basta!": o significado da revolta

"E não há nada que agrade mais um guerreiro zapatista do que colocar os poderosos em cólera. Assim, com uma alegria especial, nós nos consagramos a resistir, a dizer "não", a transformar nossa pobreza em arma. A arma da resistência."
Subcomandante Marcos

"O MST é uma organização que buscou sempre com sinceridade seguir seus princípios e ser fiel a esta causa tão nobre: libertar a terra e resgatar a dignidade humana".
Ademar Bogo

Se observarmos o processo, tanto coletivo quanto individual, que leva a eclosão da revolta e ao engajamento na luta concreta por melhorias de vida encontraremos lado a lado causas econômicas e materiais que tornam as condições de vida absolutamente intoleráveis, com motivações de cunho "culturais / imaginárias" (utópicas, religiosas, místicas, etc.). Esse processo, que leva os indivíduos concretos a agir de determinadas maneiras e a romper, em diversos níveis, com a ordem social e cultural vigente é complexo exigindo diversas estratégias de abordagem.

Barrington Moore Jr. tem um exaustivo trabalho que justamente tenta desvendar o complexo processo de superação da "autoridade moral do sofrimento e da opressão" e a persuasão para si próprio e para os outros de que "é tempo de mudar o contrato social". Ele aponta que esses processos se dão em três níveis: 1) no da cultura, que consiste fundamentalmente no solapamento do sistema de crenças vigente e que confere legitimidade e identidade; 2) no da estrutura social, que corresponde à "criação de uma presença política efetiva, alguma forma de organização para se contrapor à autoridade efetiva"; 3) na personalidade individual, quando a partir do diagnóstico da situação miserável, "psicologicamente ocorre a fusão de energia na alma humana que lhe dá o poder de julgar e agir"[36].

Consciente dos riscos do jargão psicologizante, Moore continua sua argumentação apontando dois conceitos de estreita ligação que parecem úteis: o de "energia na alma" e de "autonomia moral". Basicamente estas são noções que explicam a coragem e a ira daqueles que decidem romper com a situação opressiva, servindo então como "ingredientes necessários" para a eclosão da revolta:

> Para começar realisticamente, postularei, assim, três qualidades ou capacidades humanas distintas, mas relacionadas que podem adicionar alguma "energia na alma". A primeira qualidade pode ser ainda chamada de coragem moral, no sentido de uma capacidade de resistir a poderosas e ameaçadoras pressões sociais para a obediência a regras ou a ordens opressivas ou destrutivas. A segunda qualidade é a capacidade intelectual para reconhecer que as regras e as pressões são de fato opressivas. Tal reconhecimento pode tomar a forma de percepção moral em termos dos padrões de comportamento existentes mas em grande medida suprimidos. A terceira capacidade, a inventividade moral, é mais rara, e não terei muito a dizer sobre ela. É a capacidade de criar, a partir das tradições culturais vigentes, padrões historicamente novos de condenação ao que existe. [37]

Na *Primeira Declaração da Selva Lacandona*, difundida pelos rebeldes no primeiro dia de janeiro de 1994, a mensagem central foi: "Hoje dizemos basta!". Um basta à exclusão dado pelos:

---

[36] MOORE JR, Barrington. *Injustiça: as bases sociais da obediência e da revolta.* São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.
[37] Idem. Ibidem, p. 78

> Hombres pobres a los que se nos ha negado la preparación más elemental para así poder utilizarnos como carne de cañón y saquear las riquezas de nuestra patria, sin importarles que no tengamos nada, absolutamente nada: ni un techo digno, ni tierra de trabajo, ni salud, ni alimentación, ni educación; sin tener derecho a elegir libre y democráticamente a nuestras autoridades.

A revolta é uma das primeiras manifestações do descontentamento e da indignação que qualquer ser social tem quando decide lutar para solucionar seus problemas. Ocorre com maior intensidade, no caso do MST, no período de preparação das ocupações e com os insurgentes do EZLN, no recrutamento (os momentos anteriores ao levante de 1994 foram especialmente intensos). Esse ser social que identifica seus problemas de miséria e opressão e, ao encontrar uma organização que possa lhe apresentar solução, se interessa e se envolve para resolvê-lo é um rebelde. Na medida que se envolve, acredita e, mesmo com repressão, não volta atrás, até chegar ao objetivo definido. Muitas vezes não hesita em colocar sua vida em risco para chegar a seu objetivo. Essa motivação e energia que provêm da revolta e da indignação levam a uma ação e participação que modificam a consciência social do revoltado.

Albert Camus em seu livro *O homem revoltado* - do qual alguns autores apontam ecos nos escritos de Marcos - nos ajuda na compreensão do sentimento de revolta. Camus afirma que o revoltado é, sobretudo, alguém que diz *não*, que nega. Alguém que diz algo como ‘assim também já é demais’ ou a ‘partir de agora já basta!’ Mas que na sua negação afirma a existência de uma fronteira, de um limite. O revoltado tem o sentimento de que o outro exagera, estendendo seu direito além do tolerável[38]. Desta forma, o movimento de revolta apóia-se ao mesmo tempo na recusa categórica de uma intromissão julgada intolerável e na certeza confusa de um direito efetivo ou, mais exatamente, na impressão do revoltado de que ele ‘tem o direito de...’. A revolta não ocorre sem o sentimento de que, de alguma forma e em algum lugar, se tem razão. O rebelde afirma a fronteira, tudo que suspeita e que deseja preservar aquém da fronteira. Ele demonstra, com obstinação, que traz em si algo que ‘vale a pena’ e que deve ser levado em conta. De certa maneira, ele contrapõe à ordem que o oprime uma espécie de direito a não ser oprimido além daquilo que pode admitir. Esse algo para que vale a pena lutar é, tanto para zapatistas mexicanos

[38] CAMUS, Albert. *O homem revoltado.* Rio de Janeiro: Record, 1996.

como para sem-terra brasileiros, a dignidade humana ou *dignidade insurrecta*, como definiu um anônimo guerrilheiro do EZLN:

> Vimos que no todo nos había sido quitado, que teníamos lo más valioso, lo que nos hacía vivir, lo que hacía que nuestro paso se levantara sobre plantas y animales, lo que hacía que la piedra estuviera bajo nuestro pies, y vimos, hermanos, que era DIGNIDAD todo lo que teníamos, y vimos que era grande la vergüenza de haberla olvidado, y vimos, que era buena la dignidad para que los hombres fueran otra vez hombres, y volvió la dignidad a habitar en nuestro corazón, y fuimos nuevos todavía, y los muertos, nuestros muertos, vieron que éramos nuevos todavía y nos llamaron otra vez, a la dignidad insurrecta, a la lucha."[39]

A ênfase na dignidade coloca o ilimitado no centro do quadro[40]. A dignidade é uma tensão que se projeta além dela mesma. A afirmação da dignidade implica sua negação presente. A dignidade, então, é uma luta contra sua negação e por sua realização. A dignidade é e não é: é a luta contra sua própria negação. Se fosse simplesmente afirmação de algo que já é, seria um conceito totalmente frouxo, uma complacência oca. Se fosse simplesmente a afirmação de algo que não é, seria então um sonho vazio ou um desejo religioso. Somente como luta contra sua própria negação tem sentido. Alguém tem dignidade, ou verdade, somente lutando contra a indignidade e a mentira atual. A dignidade implica um movimento constante contra as barreiras do que existe, um subverter e transpassar as definições.

Assim, pode-se compreender porque nesses "novos movimentos sociais" não há nenhum programa transicional, nenhuma meta definida. Há apenas uma proposta: criar uma sociedade baseada na dignidade, ou nas palavras do lema zapatista, na *democracia, liberdade e justiça***.** Mas nunca se especifica exatamente o que isso quer dizer, nem quais são os passos concretos necessários para triunfar. Essa postura tem sido criticada, por aqueles educados na tradição revolucionária clássica, como indício de falta de maturidade política dos zapatistas ou de seu reformismo, mas na realidade é o complemento lógico de colocar a *dignidade dos insurrectos* e da gente em luta como princípio central. Se persiste a

---

[39] DE LELLA, C., EZCURRA, A. M. (org.) *Chiapas: entre la tormenta y la profecía*. Buenos Aires: Lugar, 1994.

[40] Kant diz que "o que têm preço pode ser substituído por alguma outra coisa equivalente, o que é superior a qualquer preço, e por isso não permite nenhuma equivalência, tem dignidade". ABBAGNANO, Nicola. Dicionário de filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 276.

fidelidade à idéia de *"preguntando caminamos"*, então a revolução tem que ser auto-criativa, uma revolução criada no transcurso da luta. Zapatistas e trabalhadores sem-terra insistem muito na dimensão essencialmente moral e ética da revolução. Para eles, além de um problema de distribuição da riqueza ou de expropriação dos meios de produção, a revolução representa a possibilidade de um espaço de dignidade para o ser humano.

Insurreições, rebeliões, manifestações e revoltas, têm sempre um componente enigmático, residindo em algum lugar entre as resistências escondidas, invisíveis do cotidiano e as revoluções que mudam os regimes e que "fazem" história. Mesmo se as revoltas são planejadas por algum movimento, alguma rede, algum grupo de conspiradores, organizadores ou instigadores, elas acabam indo muito além dos planos iniciais, o que ao mesmo tempo, aumenta e diminui a responsabilidade desses organizadores. Insurreições são interrupções inesperadas, a chegada do "novo", o que acaba tornando-as um texto social aberto para interpretações paralelas: insurreições são sonhos sociais, uma manifestação exagerada de algum conteúdo subterrâneo, quer seja um movimento ou momento.

Geralmente, os historiadores usam as palavras *levante e insurreição* para caracterizar revoluções que fracassaram. Existe, porém, uma linhagem intelectual, geralmente ligada ao anarquismo, que tende a desconfiar desse julgamento depreciativo e se esforça por valorizar o que enxerga como *ação de independência* no ato de rebelar-se, levantar-se (insurgir-se).[41] Nesse caso, ações como ocupações de terra, levantes locais e até mesmo marchas de protesto são momentos de extrema intensidade que, por mais fugazes, podem dar sentido a toda uma vida.

As ocupações de terra, por exemplo, são acontecimentos marcantes na experiência de homens e mulheres, porque são momentos da decisão de entrar na luta e se constituem no primeiro enfrentamento com as forças contrárias. Dependendo da motivação para

[41] "A História diz que uma Revolução conquista "permanência", ou pelo menos alguma duração, enquanto o levante é "temporário". Nesse sentido, um levante é uma "experiência de pico" se comparada ao padrão "normal" de consciência e experiência. Como os festivais, os levantes não podem acontecer todos os dias – ou não seriam "extraordinários". Mas tais momentos de intensidade moldam e dão sentido a toda uma vida". BEY, Hakin. *TAZ: Zonas Autônomas Temporárias.* São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2001, p. 16.

entrarem nesse processo e do grau de envolvimento dos membros da família, essa fase poderá influir, com peso maior ou menor, no desenvolvimento das seguintes. O significado que atribuem a esta etapa depende, pois, da trajetória individual e familiar e da experiência de luta nela vivenciada. A organização de uma ocupação decorre da necessidade de sobrevivência. Acontece pela consciência construída na realidade em que se vive. É, portanto, um aprendizado inserido no processo histórico de construção das experiências de resistência. Quando um grupo de famílias começa a se organizar com o objetivo de ocupar terra, desenvolve um conjunto de procedimentos que toma forma, definindo uma metodologia de luta popular. Essa experiência tem a sua lógica construída na práxis. Essa lógica tem como componentes constitutivos a indignação e a revolta, a necessidade e o interesse, a consciência e a identidade, a experiência e a resistência, a concepção de terra de trabalho contra a de terra de negócio e de exploração, o movimento e a superação.[42]

O processo de ocupação, chamado internamente pelo MST de *a festa*, tem um significado especial para os próprios sem-terra. A decisão de apoderar-se de uma propriedade privada e nela estabelecer-se não é fácil: requer maturidade, coesão, disciplina e esperança. Essa ação direta transforma “camponeses passivos” em atores sociais, lutando por reforma agrária e participação política. Eles agora se autodenominam “trabalhadores livres”. Buscam afirmar sua capacidade como produtores de bens materiais e culturais, negada quer pelo latifúndio “tradicional” quer pelo “moderno” complexo agroindustrial.

Segundo o MST, as ocupações de terra aumentaram de 119 em 1990, para 505 em 1999, totalizando 2.210 no decorrer deste período. Nos primeiros meses de 2000, cerca de trinta mil trabalhadores rurais ocuparam 250 latifúndios e prédios públicos numa ação coordenada em 21 cidades. Em setembro do mesmo ano, ocuparam as agências do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (Incra) e a fazenda do então presidente Fernando Henrique Cardoso. Imediatamente o Exército foi enviado para proteger esta propriedade e iniciou-se um período de recrudescimento da repressão do Estado contra o MST. Segundo fontes da Ouvidoria Agrária Nacional, em 2002 ocorreram 103 ocupações

---

[42] Sobre o processo de ocupações de terras no MST ver a obra de: FERNANDES, Bernardo Mançano. *MST – formação e territorialização.* São Paulo: Hucitec, 1996.

de terra em todo o país. Em 2003, elas somaram 222; em 2004, mais 327 ocupações; em 2005, foram 221 e em 2006, aconteceram cerca de 270 ocupações. Calcula-se que o MST tenha organizado ou participado de mais da metade destas ocupações de terras. [43]

Um pouco antes do MST se articular enquanto movimento que unificou as diversas lutas por terras no sul e sudeste brasileiro, no final da década de 1970 e início da década de 1980, a "recuperação de terras" se tornou uma prática comum em Chiapas. Desde o *Congresso Indígena* de San Cristóbal de Las Casas, em 1974, as comunidades começaram a lutar mais ativamente por suas reivindicações, aconselhadas por grupos de assessores maoístas que muitas vezes convergiam com as prédicas dos jovens catequistas orientados pelo bispo Samuel Ruiz.[44] Os trabalhadores formaram algumas organizações como a Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos (CIOAC) e ocupavam terras num processo algo semelhante à luta do atual movimento dos sem-terra no Brasil: organização dos trabalhadores, ocupação pacífica da terra, intimidação por forças dos proprietários, despejos realizados por forças governamentais, nova ocupação... Muitas vezes o governo se via obrigado a comprar e distribuir algumas das propriedades ocupadas. Nos anos oitenta, mais de oitenta mil hectares foram conquistados desta forma por cerca de nove mil camponeses que fundaram novos *ejidos*.[45]

[43] Jornal O Estado de São Paulo. 5 de janeiro de 2007, p. A10.
[44] O *Primeiro Congresso Indígena Frei Bartolomeu de Las Casas*, ocorreu entre os dias 12 e 15 de outubro de 1974, em San Cristóbal de Las Casas. Um dos organizadores foi o bispo Dom Samuel Ruíz que apoiou a decisão das comunidades para que fosse um congresso indígena e não um evento turístico, folclórico e, muito menos demagógico, como muitos dos que eram organizados pelo governo. A realização do congresso coincidiu também com o início de uma bem organizada luta das comunidades camponesas da região, motivada pela queda dos preços do café e a crise agrária naquele período. Mais de mil delegados tzeltales, tzotziles, choles, tojolabales, mames, representando 327 comunidades indígenas chiapanecas e seus convidados realizaram um encontro plural, uma "babel" em que se falavam simultaneamente diversas línguas (as de raiz maias e o espanhol) e em quatro dias de intensos debates e discussões chegaram a alguns consensos importantes sobre suas reivindicações básicas sobre a propriedade da terra, o comércio, a educação e a saúde em suas comunidades. Os acordos firmados pelos participantes do congresso lançavam a semente de uma organização maior, que só seria atingida mais de 20 anos depois com o *Congresso Nacional Indígena* (CNI), em outubro de 1996.
[45] DE LA GRANGE, Bertrand; RICO, Maite. *Marcos, la genial impostura.* México: Aguilar, 1997, p. 423-424. Um excelente estudo de caso sobre a "recuperação" de terras em Chiapas encontra-se em: RODRÍGUEZ, Violeta R. Núñez. *Por la tierra en Chiapas... El corazón no se vence: historia de la lucha de una comunidad maya-tojolabal para recuperar su natik lu'um, su Madre Tierra.* México, Plaza y Valdés, 2004.

O movimento zapatista se construiu mediante a educação política e a ação direta: ambas visando resolver os problemas imediatos das comunidades. Enquanto se empreendia a organização de longo prazo do movimento guerrilheiro era comum a ocupação de terras com a finalidade de abastecer os rebeldes. Descrevendo a origem do movimento clandestino uma liderança zapatista assinalou: "*expulsamos os proprietários de terra e ocupamos suas fazendas*".[46] Os laços sociais, a confiança em si mesmos e a disciplina acumulados com fins estratégicos também serviram para resolver problemas imediatos. Mais do que isso, as pequenas vitórias engrandeceram o movimento e infundiram em seus membros a idéia de que as comunidades eram capazes de ganhar a batalha e mudar a sociedade.

Placa em território zapatista em Chiapas, 2006. Foto do autor.

[46] "O uso da força por parte do Estado revela outra das mudanças básicas surgida da consolidação do movimento zapatista: o final da hegemonia dos proprietários de terra. Os *terratenientes* já não podem controlar a região sozinhos a partir dos recursos locais. Somente poderão sobreviver se os militares vigiarem permanentemente suas propriedades. Quando os militares deixam uma granja, os proprietários recolhem todos os seus bens móveis e partem sem demora". PETRAS, James. *Armadilha neoliberal: alternativas para a América Latina*. São Paulo: Xamã, 1999, p. 118.-122.

3.6. Utopia concreta

> "Sobre a utopia eu pergunto: que transformação social na história do mundo não foi uma utopia na véspera? Nenhuma".
> **Subcomandante Insurgente Marcos**

> "O MST tem esta responsabilidade de manter viva a esperança do possível, no momento em que muitos renegam os sonhos e traem as esperanças daqueles que arriscaram a vida e até morreram por determinadas causa. Não se pode fraquejar".
> **Ademar Bogo, dirigente do MST**

***

Coube ao estadista e filósofo inglês Tomas Morus, ao escrever sobre uma ilha imaginária no século XVI, a introdução da palavra utopia no vocabulário ocidental. A etmologia é simples: *topos* é a palavra grega para lugar ou território, enquanto seu prefixo muda o sentido para algo como *sem lugar*, *não lugar* ou *lugar inexistente*[47]. Posteriormente este termo passou a designar um tipo de pensamento ou sentimento expresso tanto em forma ficcional quanto em forma de mito ou ideologia. Da mesma maneira que nenhuma definição deste conceito pôde encontrar aceitação unânime entre os estudiosos do fenômeno, também não podemos estabelecer claramente os limites entre a utopia, a ideologia, o mito e a literatura fantástica. Para efeito desta tese, esclarecemos que entendemos que a utopia não é somente uma forma de pensamento, mas também por vezes alcança um sentido mais totalizante de *visão de mundo*, da história e do homem que gira sempre em torno de dois pólos: a sociedade atual e a sociedade nova.[48]

---

[47] Vale assinalar uma anedota que fui testemunha: um educador do MST do acampamento Camilo Torres, no estado de São Paulo, estava justamente explicando o significado do termo utopia quando um senhor muito divertido disse: "utopia quer dizer lugar que não existe? Bem que eu desconfiava que utópico é o sem-terra, que não têm lugar, não tem terra. Mas não seria melhor dizer que os utópicos *ainda* não tem lugar? Por que um dia nós, que sempre estamos fora de lugar, vamos fazer um mundo que tenha lugar pra todos, uma utopia que não será utópica ou não é não?"

[48] Sobre a tradição utópica ver o exaustivo trabalho de: MANUEL, E. F; MANUEL, F. P. *El pensamiento utópico en el mundo occidental*. 3 volumes. Madrid, Taurus ediciones, 1984; e KROTZ, Esteban. *Utopía*. Cidade do México: Unidad Iztapalapa, 1988.

O fenômeno do milenarismo camponês, como veremos adiante e para ficarmos somente com um único exemplo, é representativo das inúmeras formas que a tradição utópica, no passado e no presente, é capaz de assumir.[49] E também evidencia que o pensamento utópico – como todo tipo de pensamento – não é propriedade exclusiva de intelectuais ou escritores. De um modo dramático e por vezes épico, demonstra que a denúncia quase desesperada – em palavras e ação – da ordem existente não pode ser separada do anúncio de um futuro melhor, da esperança praticamente invencível na possibilidade real de uma convivência verdadeiramente humana entre as pessoas e os povos.

A valorização da utopia em ambos movimentos, notável tanto entre os zapatistas quanto no MST, num momento onde conjunturas internacionais deixavam as organizações de esquerda sem projeto de futuro e quando formulações teóricas provindas do próprio 'campo socialista', pareciam liquidar qualquer viabilidade de projetos utópicos é um fenômeno da mais alta relevância e que ainda não foi suficientemente abordado[50].

Esses movimentos sociais, com sua mística de que as transformações sociais são possíveis, realizam um trabalho de resgate do valor da esperança, difícil de ser corretamente avaliado. Numa época de niilismo, onde as utopias negam as utopias, onde se alastra o sentimento de impotência perante a história, em que desconfiamos de tudo e de todos, devorados pelo medo de cair no abismo da miséria, no melhor dos casos, e de continuar indefinidamente nela, no pior deles, zapatistas mexicanos e sem-terra brasileiros parecem gritar para as pessoas: "não percam as esperanças!" Essa tarefa de manter acesa a chama, fazendo com que milhares de desanimados vejam, acreditem e lutem é uma marca que honra essas lutas perante a história. Como dizem os zapatistas "*a luz será manhã para os demais*", continuariam os sem-terra brasileiros "*o que existe é apenas uma nuvem que tapa a possibilidade de vê-la; mas, mais dia, menos dia, a nuvem irá embora e o esplendor*

---

[49] Sobre o milenarismo camponês ver o clássico de: COHN, Norman. *Na senda do milênio: milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da idade média.* Lisboa: Editorial Presença, 1981.
[50] Penso, por ejemplo, nas obras de: CASTAÑEDA, J. G. *La utopía desarmada: intrigas, dilemas y promesas de la izquierda en América Latina*. Buenos Aires: Compañía Editora Espasa Calpe Argentina, ARIEL, 1993; e GORENDER, Jacob. *Marxismo sem utopia.* São Paulo, Editora Ática, 1999.

do horizonte voltará a brilhar, basta que continuemos caminhando para poder visualizá-lo”.[51]

Na tradição filosófica, existe uma discussão sobre o significado exato para *utopia* e sua relação com o mito e com a ideologia. Seguindo o breve resumo fornecido pelo filósofo italiano Nicola Abbagnano, que escreve que “*os filósofos ainda não chegaram a um acordo sobre o tema*”, utopia seria qualquer ideal político, social ou religioso de realização difícil ou impossível[52].

É conhecida a condenação de Marx e Engels como “utópicas” as formas assumidas pelo socialismo em Saint Simon, Fourier e Proudhon, contrapondo a elas o socialismo “científico”, que prevê a transformação infalível do sistema capitalista em sistema comunista, mas exclui qualquer previsão sobre a forma que será assumida pela sociedade futura e qualquer programa para ela.[53] No mesmo sentido, à utopia, “*obra de teóricos que, depois de observarem e discutirem os fatos, procuram estabelecer um modelo ao qual possam se comparadas as sociedades existentes para medir o bem e mal que encerram*”,[54] o pensador francês George Sorel,[55] contrapunha o mito, expressão de um grupo social que se prepara para a revolução. Karl Mannhein, por sua vez, considerou a utopia como algo destinado a realizar-se, ao contrário da ideologia, que nunca conseguiria realizar-se. Nesse sentido a utopia seria o fundamento da renovação social[56].

Como veremos mais adiante, o pensamento do filósofo alemão Ernest Bloch é muito importante para esta pesquisa pela sua tentativa de inserir um pouco de alma, de sentimento e de mística na “utopia anti-utópica” do socialismo científico de Marx.[57] Sem afastar-se dos fundamentos econômicos da concepção de socialismo científico ele ressalta que, a pesar de tudo, não são as coisas que fazem a história e sim os homens e que a tentativa de mudanças

---

[51] BOGO, Ademar. *Arquiteto de sonhos.* São Paulo, Expressão Popular, 2003, p. 49.
[52] ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia.* São Paulo: Martins Fontes, 1998, p. 532.
[53]Sobre as utopias sociais na América latina ver: ABRAMSON, Pierre-Luc. *Las utopias sociales em América Latina en el siglo XIX.* México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
[54] ABBAGNANO (1998) Op. cit. p. 533.
[55] SOREL, G. *Reflexões sobre a violência.* São Paulo: Martins Fontes, 1992.
[56] MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia: introdução à sociologia do conhecimento.* Rio de Janeiro: Editora Globo, 1950.
[57] BLOCH, Ernest. *O princípio da esperança.* 3 volumes. Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.

sociais não pode significar a espera interminável por condições objetivas e correlações de força favoráveis, mas também tem que trabalhar com tenacidade para a criação destas. Para este filósofo, a ação revolucionária necessita de uma visão do homem novo, da sociedade nova, da ética nova e da nova cultura. Estes elementos estão, para E. Bloch, apenas esboçados em Marx e Engels, porém se encontram na tradição das utopias sociais e rebeliões históricas, em algumas doutrinas e heresias religiosas, nos anseios das artes (muito particularmente da música) e, sobretudo, naquilo que chama de "*obscuridade compreendida do instante vivido*". O que este pensador se propõe nas suas obras é resgatar estes elementos utópicos, dar-lhes, do ponto de vista do socialismo, vigência, energia e força verdadeiramente revolucionárias. É bem isso que fazem, na prática, movimentos sociais como o dos zapatistas e o MST.

Considerando primeiramente o Brasil, a veia utópica historicamente esteve vinculada aos chamados movimentos messiânicos por vezes também classificados como milenaristas ou até mesmo "apocalípticos". Sem dúvida o caso mais famoso é a fundação do arraial de Belo Monte por Antônio Conselheiro. Esta experiência histórica plena de um conteúdo utópico mesclado com diversas concepções cristãs populares, antigas lendas como a do sebastianismo e outros personagens míticos que anunciam a possibilidade de uma vida nova e melhor aos pobres e que acusam e ameaçam os ricos e poderosos que se opõem ao seu caminho, será analisada, juntamente com outras manifestações históricas, no próximo capítulo. Por ora cabe apenas notar que tanto nas prédicas do Conselheiro, quanto na prática dos sertanejos 'canudenses' se amalgamaram – juntamente com recursos simbólicos, costumes e interpretações complexas e difíceis de desvendar – propostas sobre a organização da vida diária, das relações sexuais e familiares, da propriedade, da religião e do trabalho, que se esforçam por se libertar da situação injusta prevalecente e onde todos os participantes, homens e mulheres, crianças e velhos, têm seu lugar. Essa tradição baseada em valores de solidariedade, comunitarismo, mutirão e de uma vida religiosa que não dissocia o universo espiritual da vida cotidiana é amplamente reivindicada pelo MST. Como se conclama numa agenda do Movimento de 1999: "*manter vivo o ideal de Antônio Conselheiro que renasce a cada dia nos acampamentos e assentamentos do MST*".

No caso mexicano, embora no levantamento de Emiliano Zapata não se conheça nenhuma utopia escrita, a partir dos pronunciamentos e ordenamentos jurídicos revolucionários para a administração do estado de Morelos, se pode destilar uma concepção utópica de uma vida sem dominação ou exploração, no marco de uma organização social baseada fundamentalmente no parentesco e na vizinhança, com um controle comunal sobre os recursos e as decisões básicas, com um aproveitamento dos recursos naturais em função da satisfação das necessidades de todos em vez da sua destruição em função da acumulação nas mãos de poucos; esta concepção é sintetizada no conhecido lema de que a "*terra deve ser de quem nela trabalha*". Nos zapatistas atuais também podemos perceber um 'pendor' e uma valorização do sentimento utópico, de resto também caro aos militantes do MST. O trecho a seguir indica a formulação de um projeto utópico do Comitê Clandestino Revolucionário Indígena – Comandância Geral do EZLN de 1º de março de 1994**:**

> Em nossos sonhos temos contemplado um outro mundo. Um mundo verdadeiro, um mundo definitivamente mais justo daquele no qual vivemos agora. Vimos que neste mundo os exércitos não eram mais necessários, que a paz, a justiça e a liberdade eram tão comuns que já não se falavam delas como coisas distantes; do mesmo modo, as coisas boas deste mundo eram mencionadas como quem fala do pão, dos pássaros, do ar, da água, como quem diz livro e voz. Neste mundo, o governo da maioria era razão e vontade; os que mandavam eram pessoas de bons pensamentos; mandavam obedecendo. Este mundo verdadeiro não era um sonho do passado, não era algo que vinha de nossos antepassados. Vinha do futuro, pertencia ao passo seguinte que dávamos. Foi assim que começamos a caminhar para fazer com que este sonho se sentasse à nossa mesa, iluminasse a nossa casa, crescesse em nossas plantações, enchesse o coração de nossos filhos, limpasse nosso suor, sanasse nossa história e se tornasse realidade para todos.
> É isso que queremos.
> Nada mais, mas também nada menos.[58]

[58] "Agradecimiento a las ONG". In: *EZLN: Documentos y comunicados.* (vol. 1). Op. cit. p. 186.

PARTE II: A GRANDE NOITE

Nosotros nacimos de la noche. En ella vivimos. Moriremos en ella.
Subcomandante Insurgente Marcos

Capítulo IV
MEMÓRIA E HISTÓRIA

> Quando propomos resgatar a memória, lutamos contra a unidimensionalidade do presente e do predeterminado, que interessa aos que dizem: esqueçam que somos os ladrões e criminosos de ontem, esqueçam que a promessa de ontem é a que estamos repetindo hoje e que ontem não cumprimos.
>
> **Subcomandante Marcos**

> Che, Zumbi, Antônio Conselheiro, na luta por justiça somos todos companheiros.
>
> **Palavra-de-ordem do MST**

4.1. Rebeliões da história

Um elemento de forte convergência entre zapatistas e sem-terra brasileiros é a utilização da história e da memória coletiva nos seus vários níveis e intensidades. Ambas as organizações possuem um zelo pela conservação da memória histórica que é facilmente entendido a partir de falas como a do subcomandante Marcos, na mensagem do EZLN enviada aos participantes do *II Encontro Americano pela Humanidade e Contra o Neoliberalismo,* realizado em Belém do Pará no ano de 1999:

> A memória histórica é desprezada pelos valores neoliberais não só porque não pode ser comprada ou vendida, mas também porque é subversiva e faz demasiadas perguntas que vão de encontro a um sistema injusto. Para os que empurram o rodar do mundo, a memória histórica é uma arma, força, escudo, espada, lança, flecha, capacete, bota e punho de guerra.[1].

A história constitui no México um referente obrigatório do discurso político e uma linguagem bem mais acessível à população do que no Brasil. Naquele país, as confrontações políticas se dão através de interpretações históricas opostas. O conjunto de interesses nacionais é muito menos apoiado em valores abstratos do que no passado histórico, inventado, imaginado e reconstruído. Nas declarações do EZLN, o recurso da história é insistente; mediante sua revisão, estabelece a filiação com movimentos e

---

[1] PREFEITURA MUNICIPAL DE BELÉM. *Memória: II Encontro Americano pela Humanidade e Contra o Neoliberalismo* – com as mensagens inéditas de abertura e encerramento do subcomandante insurgente Marcos. Belém, Coordenadoria de Relações Internacionais, 2002, p. 327.

personagens do passado. Um princípio de identidade e de diferença/antagonismo conservado durante quinhentos anos pode ser encontrado na *Primeira Declaração da Selva Lacandona*, comunicado de apresentação do EZLN, em primeiro de janeiro de 1994:

> Somos produto de 500 anos de luta: primeiro contra a escravidão, na guerra de Independência contra a Espanha encabeçada pelos insurgentes; depois para evitar sermos absorvidos pelo expansionismo norte-americano; em seguida, para promulgar nossa Constituição e expulsar o Império Francês de nosso solo; depois, a ditadura porfirista nos negou a aplicação justa das leis de reforma e o povo se rebelou criando seus próprios líderes; assim surgiram Villa e Zapata, homens pobres como nós.[2]

A mesma continuidade histórica pode ser observada com relação aos opressores:

> São os mesmos que se opuseram a Hidalgo e Morelos, os que traíram Vicente Guerrero, são os mesmos que venderam mais da metade de nosso solo ao invasor estrangeiro, são os mesmos que trouxeram um príncipe europeu para nos governar, são os mesmos que formaram a ditadura dos científicos porfiristas, são os mesmos que se opuseram à expropriação petroleira, são os mesmos que massacraram os trabalhadores ferroviários em 1958 e os estudantes em 1968, são os mesmos que hoje nos tiram tudo, absolutamente tudo.[3]

Nas publicações internas do MST existem vários textos semelhantes quanto à recuperação da história. Como diz um dirigente do MST numa entrevista:

> É uma questão de verdade histórica. A luta pela terra existe neste país desde que os portugueses aqui chegaram em 1500. Como não reconhecer a herança que nos legaram os mártires de 500 anos de lutas? Não inventamos nada. A burguesia de hoje também não foi inventada, é resultado de 500 anos de exploração do povo brasileiro. Os que vieram antes cometeram erros e acertos. Procuramos aprender com eles, para não cometer os mesmos erros e repetir os acertos.[4]

---

[2] DI FELICE, Massimo; MUNÕZ, Crustobal (orgs). *A revolução invencível: cartas e comunicados do subcomandante Marcos e Exército Zapatista de Libertação Nacional.* São Paulo: Boitempo Editorial, 1998, p. 39.
[3] Idem. Ibidem, p. 40.
[4] STÉDILE, João Pedro; FERNANDES, B. M. (1999) Op. cit. p. 57.

Vamos examinar qual é a concepção e que tipo de "utilizações" os movimentos populares fazem da "história". A palavra *história*, tanto na língua portuguesa quanto na espanhola, é uma palavra de duplo sentido. Tem, por uma parte, a acepção do objeto de estudo sobre o qual se realiza uma investigação: a sucessão dos tempos e suas transformações, os fatos antigos, o mundo passado; e por outro lado, com o mesmo termo se designa a reflexão, o estudo, o conhecimento ou a ciência que aborda tais fenômenos.[5]

Concordamos com o historiador Edward H. Carr, retomando o pensamento de R. G. Collingwood, quando afirma que a história e a filosofia da história não se ocupam do "passado em si" nem "da opinião que deste passado em si forma o historiador", e sim de "ambas as coisas relacionadas entre si".[6] Se analisarmos a constituição da consciência histórica, na visão dos movimentos populares, encontraremos os seguintes elementos norteadores que justificam a seriedade e a importância conferida por eles ao estudo e discussão da história:

a) A noção de que todo o presente tem sua origem no passado.

b) A certeza de que as sociedades não são estáticas, e sim mutáveis, ou seja, mudam e se transformam constantemente. Essas transformações são resultados de mecanismos intrínsecos à própria sociedade, mas também da vontade e da ação consciente dos indivíduos.

c) A noção de que, nessa transformação, os processos passados constituem as condições do presente.

d) A convicção de que cada indivíduo, como parte integrante da sociedade, faz parte do processo de transformação e, portanto, o passado o constitui e faz com que seu ser social seja como é.

---

[5] A maioria dos historiadores resolveram os possíveis problemas gerados por tal ambivalência de sentidos chamando "história" à realidade do passado e "historiografia" ao estudo que resulta da reflexão sobre os fenômenos do passado.

[6] CARR, Edward H. *Qué es la historia?* México, Seix Barral/Planeta, 1989, p. 29.

e) A percepção de que o presente é o passado do futuro, que nós nos encontramos imersos em todo este processo e, portanto, somos responsáveis pela construção desse futuro.

f) Finalmente, a certeza de que formamos parte do movimento histórico e podemos, se quisermos, tomar posição a respeito deste, ou seja, podemos participar, de maneira consciente, na transformação da sociedade.

Talvez a maior característica desta “consciência histórica militante”, impulsionada por movimentos sociais, seja a de que o presente não necessita do passado, senão em relação ao futuro. Não se trata simplesmente de conhecer o passado, para compreender o presente e ficar por aí. Se trata de aplicar à história a famosa tese número 11, de Karl Marx, sobre Feuerbach: é necessário transformar o mundo. Tanto zapatistas quanto sem-terra brasileiros acreditam que o estudo da história pode e deve contribuir para esta transformação.

4.2. Toponímia rebelde

No MST

Não é somente em textos, cursos ou palestras que a preocupação em difundir uma “consciência histórica rebelde” e de conectar as lutas do passado ao presente dos movimentos sociais aparece. Os trabalhadores sem-terra escolheram para diversos acampamentos, assentamentos, agrovilas, ruas e escolas no país inteiro, nomes que remetem às lutas históricas ou personagens dessas lutas, incluindo lutadores e “mártires” do próprio movimento. Para citarmos apenas alguns exemplos a que o autor teve acesso: assentamentos Antônio Conselheiro, Che Guevara, Carlos Lamarca e os acampamentos Nova Canudos, Chico Mendes, Irmã Alberta e Camilo Torres, no estado de São Paulo; e as escolas Grito do Sepé Tiaraju, no estado do Rio Grande do Sul, e Antonio Conselheiro, no sertão baiano.

Escola Rural “Antônio Conselheiro” e bandeira do MST no assentamento “Luis Nunes” em Juazeiro. Foto do autor, 2003.

Alfredo Bosi aponta dois significados para o radical “*cultus*” de onde deriva o termo cultura: “*Cultus (1): o que foi trabalhado sobre a terra; cultivado; Cultus (2): o que se trabalha sob a terra; o culto; enterro dos mortos; ritual feito em honra dos antepassados*”.[7] *Cultus* seria então sinal de que a sociedade que produziu o seu alimento já tem memória. No caso do MST, a memória aparece imbuída de uma mística poderosa. “*Viajam com o tempo as nossas esperanças, os sonhos e todas as utopias. Quem deixa de sonhar só por um dia, pode perder o ritmo da história; o que fazemos fica na memória, escrito pela mão da rebeldia*”, disse certa vez um poeta anônimo do Movimento Sem Terra.[8] No Brasil, um dos inúmeros gritos de luta que reforçam o sentimento de que honrar o passado dá força diz: “*mataram o Che, mas não mataram o fruto, o MST vai crescendo por minuto*”.

No caso do MST, essa referência e homenagem à história, da qual faz parte com orgulho, não se encontra somente nos livros, cadernos e lousas. Mas também no próprio

[7] BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização.* São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 13-15.

[8] Agenda do MST, 2001.

chão em que vivem. É comum escolher, para acampamentos e assentamentos, nome de lutadores e episódios da história brasileira e latino-americana. Os sem-terra literalmente "habitam a história".

Para ilustrarmos um pouco desta "toponímia rebelde" preparamos uma tabela de acampamentos organizados pelo MST espalhados pelo país que trazem o nome de históricos lutadores sociais:

ACAMPAMENTO	*MUNICÍPIO*	*Nº de famílias*
Ailton Vigira	Novo Horizonte do Sul (MS)	150
Antônio Conselheiro	Lapa (PR)	110
Antônio Conselheiro	Jorge Teixeira (RO)	180
Antônio Conselheiro II	Aracoiaba (CE)	40
Antônio Tavares	Eldorado (MS)	145
Antônio Tavares	(MT)	214
Betinho	Alta Flores (RO)	35
Camilo Torres / Dom Pedro Casaldáliga	Pirapora do Bom Jesus (SP)	200
Cardoso – Paulo Freire	Landaira (RN)	150
Carlos Marighela	Buritirana (MA)	60
Carlos Marighela	Nossa Senhora da Glória (SE)	64
Cecília Nunes	(MT)	110
Che Guevara	Nova Crichas (GO)	850
Che Guevara	São João do Paraíso (MA)	64
Che Guevara	Alto Alegre dos Parecis (RO)	120
Che Guevara / Bom Viver	Poço Redondo (SE)	37
Chico Mendes	Niquelândia (GO)	60
Chico Mendes – Mandacaru	Lagoa do Padre (RN)	200
Chico Mendes (Contador)	Lagarto (SE)	123

Dandara	Arapiraca (AL)	300
Dandara	Iramaia (BA)	60
Dandara	(RJ)	60
Dandara	Macairta (RN)	60
Dandara (Escuta)	Riachuelo (SE)	50
Darcy Ribeiro	Frainurgo (SC)	35
Darcy Ribeiro	Itaporanga Dajuda (SE)	77
Don Elder	Itaporanga Dajuda (SE)	23
Don Hélder (Santana)	Estância (SE)	29
Dona Creusa	Amarante (MA)	137
Elizabete Teixeira	Belém (PA)	126
Emerson Rodrigues	Anastácio (MS)	140
Emiliano Zapata	Uberlândia (MG)	80
Florestan Fernandes	Mucuri (BA)	250
Florestan Fernandes	Guaçuí (ES)	92
Florestan Fernandes	São Cristóvão (SE)	55
Florestan Fernandes	Canindé de São Francisco (SE)	31
Francisco Rosa	Anastácio (SE)	27
Índio Galdino	Curitibanos (SC)	70
Ivo Cruz	Irituia (PA)	85
Jacobina	Belo Monte (AL)	70
João do Vale	Nossa Senhora da Glória (SE)	30
Joaquim das Neves II	Itaquiraí (MS)	43
Madre Cristina	Ariquemes (RO)	35
Maria Bonita (Maralinas)	Poço Redondo (SE)	43
Mario Lago	Lebon Regis (SC)	100
Nelson Mandela	Poço Redondo (SE)	30
Oziel	Casajeiras (PI)	90
Oziel Alves	Uruana (DF)	50
Oziel Alves	(RJ)	180

Oziel Alves	Lagarto (SE)	109
Oziel Alves II	Planaltina (DF)	180
Oziel I	Vargem Bonita (SC)	35
Oziel II	Fraiburgo (SC)	25
Oziel Pereira	(MT)	400
Padre Gino	Frei Inocêncio (MG)	600
Padre Josimo	Buritirana (MA)	155
Paulo Freire	São Pedro dos Crentes (MA)	62
Paulo Freire	Brasilândia (RO)	302
Paulo Freire	Lagarto (SE)	60
Paulo Jackson	Coaraci (BA)	30
Quintino Lira	Irituia (PA)	206
Raimundo Lopes	Nossa Senhora da Glória (SE)	25
Ranildo	Rio Brilhante (MS)	180
Roseli Nunes	Quixeramobim (CE)	120
Roseli Nunes	Santa Quitéria (CE)	70
Roseli Nunes	Pequi (MG)	60
Roseli Nunes	Castanhal (PA)	120
Sepé Tiaraju	Passos Maia (SC)	65
Sétimo Garibaldi	Terra Rica (PR)	70
Sílvia Rodrigues	(MT)	550
Teixeirinha	Rio Verde (MS)	48
Tião Preto	Espigão do Oeste (RO)	65
Tiradentes	Campo do Meio (MG)	80
Valdecir Padilha	Itaquiraí (MS)	250
Valdemir Ferreira	Nossa Senhora da Glória (SE)	120
Zapata	Graibas (AL)	600
Zumbi dos Palmares I	Própria (SE)	200

Com esta lista podemos vislumbrar um pouco da “mitologia política” do movimento. Vemos que muitos acampamentos levam o nome de militantes do MST assassinados e que agora se tornaram “mártires” da luta pela terra, como Oziel Alves, morto no massacre de Eldorado dos Carajás (PA) em setembro de 1995 e Roseli Nunes, líder sem-terra que participou da ocupação da fazenda Anoni, no estado do Rio Grande do Sul, em 1985, e que no dia 31 de março de 1987, num trevo da estrada em Sarandi (RS), foi assassinada com mais dois companheiros que participavam de uma manifestação pacífica.[9] As figuras de Zumbi dos Palmares, e mais freqüentemente da sua ‘companheira’ Dandara, a do índio Sepé Tiraju, a de Antônio Conselheiro e a do comunista Carlos Marighela são alguns exemplos de personagens de lutas históricas que costumam ser homenageados pelos trabalhadores rurais, assim como os locais onde ocorreram tais lutas como, por exemplo, os acampamentos *Canudos,* em Santa Vitória (MG) e *Herdeiros de Canudos,* em Terezina (PI), *Cabanagem,* em Matões do Norte (MA) e *Palmares,* em Iguai (BA). Entre as referências ‘internacionais’, o nome de Che Guevara é sem dúvida o mais lembrado e querido, mas também Emiliano Zapata está representado, assim como o padre colombiano Camilo Torres.

Placa do Acampamento Camilo Torres do MST em Cajamar - SP. Este acampamento viria tornar-se assentamento com o nome de “Comuna da Terra Dom Pedro Casaldáliga”, um dos raros “homenageados” em vida pelo MST. Foto de Francisco Rojas, 2005.

[9] Sobre os episódios ver os filmes de Tetê Moraes: *Terra de Rose* (1985) e *O sonho de Rose* (1995).

As listas de nomes de acampamentos (listas que quase sempre serão parciais) nos permitem ter uma noção da diversidade da escolha - geralmente por meio de assembléias - dos nomes que representam a fase mais aguerrida da luta pela conquista de uma nova vida que é o acampamento. Além das figuras mais consagradas e dos 'mártires' do próprio movimento, também encontramos intelectuais e educadores como Florestan Fernandes, Darcy Ribeiro e Paulo Freire; militantes e líderes sociais como Betinho, Chico Mendes e Nelson Mandela; religiosos e agentes pastorais como Dom Hélder Câmara, Irmã Alberta, Dom Pedro Casaldáliga e Padre Jósimo; músicos e artistas como João do Vale[10] e Mário Lago; e personagens históricos como Tiradentes, Garibaldi e Maria Bonita.

Cartaz com Darcy Ribeiro e pequeno quadro de Fidel Castro na Escola Nacional Florestan Fernandes em Guararema, SP. Foto do autor, 2004.

[10] Na serra de João do Vale, Rio Grande do Norte, houve um movimento de sitiantes em 1890 em torno do agricultor Joaquim Ramalho, que se revela santo depois de uma seca que o arruinara. Tendo como lugar-tenente o negro Sabino, organiza uma comunidade que finalmente é dissolvida sem luta por uma força militar. Este episódio de messianismo "rústico" que Maria Isaura Pereira de Queiroz denomina como "os fanáticos de João do Vale" também pode ser a origem do nome do acampamento homônimo do MST no estado de Sergipe. QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo.* São Paulo: Alfa-Omega, 2003, p. 427.

Este costume de ‘batizar’ os acampamentos com nomes que remetem à luta é comum nas organizações camponesas que militam pela reforma agrária - como o MAST, a FERAESP, movimentos independentes e outros - mas no caso do MST é bem mais sistemática a referência a um grupo comum de lutadores e eventos que sustentam o esforço por preservar a memória de lutas passadas, como se pode observar nesta lista de acampamentos do estado de São Paulo:

Acampamento	**município**	**M.social**	**nº fam.**
Terra Sem Males	Cajamar	MST	320
Irmã Alberta	Cajamar	MST	299
Coru Mirim	Tremembé	MST	215
Nova Conquista	Tremembé	MST	7
Dom Tomas Balduíno	Franco da Rocha	MST	97
Araras IV	Araras	MST	20
Boa Esperança	Mogi Guaçu	MST	220
Pátria Livre	Porto Feliz	MST	127
Nova Canudos	Iaras	MST	13
Nova Canudos	Iaras	MST	32
Nova Canudos	Iaras	MST	52
Nova Canudos	Iaras	MST	12
Nova Canudos	Iaras	MST	28
Nova Canudos	Iaras	MST	30
Nova Canudos	Iaras	MST	13
Nova Canudos	Iaras	MST	23
Nova Canudos	Borebi	MST	12
Nova Canudos	Borebi	MST	51
Laudionor de Souza	Piratininga	MST	27
Brasília	Piratininga	INDEP	39
Terra Nossa	Perdeneiras	CUT	53

Lafete de Oliveira	Galia	MST	18
Argentina Maria	Guarantã	MST	84
Dandara I	Promissão	Indep.	80
Dandara II	Promissão	MST	81
São Bento	Coroados	Indep.	21
Brejo Alegre	Brejo Alegre	Indep.	31
Reserva Timboré	Andradina	MST	50
União da Vitória III	Andradina	MST	44
Reserva Paraná	Castilho	MST	6
Tremembé	Castilho	MST	52
Três Barras	Castilho	MST	84
Nova Canaã	Castilho	MST	37
Terra Livre	Castilho	MST	31
Capim	Andradina	MST	40
Margarida	Castilho	MST	52
Terra Prometida	M.do sul	FERAESP	88
Terra prometida II	M.do sul	MST	82
Vila Nova	N. Independência	MST	84
Nova vida	Guaraçaí	MST	37
Ipê	N. Independência	MST	42
Nova Conquista	Castilho	MST	93
Itapura	Itapura	Indep.	8
São Joaquim	Ilha Solteira	Indep.	16
São José da Barra	Ilha Solteira	Indep.	72
Sete de setembro	Ilha Solteira	Indep.	21
Dourado	P. Barreto	Indep.	28
Tapir	Suzanópolis	Indep.	8
Boa Esperança	Paulicéia	Indep.	108
Vista Alegre	Panorama	MAST	283
Guiomar	Panorama	Indep.	7

Jorge	Panorama	Indep.	18
Água Limpa	Quata	Indep.	70
São Joaquim	Iepe	MST	21
Bandeira	Santo Anastácio	MTP	3
Nova Força	Pres. Venceslau	MAST	67
Santa flora	Pres. Bernardes	MAST	113
Oziel Alves	Pres. Bernardes	MST	104
Natal	Caiua	MAST	58
N. Sra. das Graças	Caiua	MAST	80
Lagoinha	Pres. Epitácio	MAST	313
Ponte Funda	Pres. Epitácio	MTRSTB	6
São Paulo	Pres. Epitácio	MAST	37
Sul Mineira	Pres. Epitácio	Indep.	7
Tupiconã	Pres. Epitácio	MSTCB	105
Roseli Nunes	M. Paranapanema	MST	60
Dorcelina Folador	M. Paulista	MST	63
Cícero	M. Paulista	MST	9
Margarida Alves	Sandovalina	MST	134
Margaret	T. Sampaio	MTB	30
Lua nova	T. Sampaio	Indep.	40
Fusquinha	T. Sampaio	MST	47
Pde Josino Tavares	T. Sampaio	MST	93
Chico Mendes	Rosana	MST	184
Cobras	Dracena	MAST	34
Boa vista	Emilianópolis	MAST	88
Fortaleza	Bocaina	FERAESP	24
Cachoeirinha	Boa Esp. do Sul	FERAESP	30
Santa Maria	São Simão	FERAESP	186
São Carlos	São Carlos	MLST	30
Ee. Zootecnia	Colina	FERAESP	48

Agua Fria	Colombia	CUT	26
Sapé Tiaraju	Serra Azul	MST	95
Guarani	Pradópolis	Indep.	6

Fonte Incra /SP.

Por esta listagem de acampamentos fica claro o esforço sistemático do MST em nomear seus acampamentos com nomes de personagens históricos (Dandara e Sepé Tiaraju), "mártires" do próprio movimento (Laudionor de Souza, Oziel Alves, Margarida Alves, Roseli Nunes, Fusquinha) e até mesmo religiosos vivos que apóiam o movimento (Irmã Alberta, Dom Tomás Balduíno e Dom Pedro Casaldáliga). Esse "batismo" também se dá com frases e mensagens de esperança e confiança no sucesso da luta (Terra Sem Males, Pátria Livre, Boa Esperança, Nova Canaã, Terra Prometida ou Vida Nova). Podemos notar também que os outros movimentos que reivindicam a reforma agrária só raramente nomeiam os acampamentos que organizam com referências à episódios e lutadores históricos, como costuma ser a marca do MST. E não é somente em acampamentos que encontramos este esforço consciente de preservar a memória histórica e honrar 'mártires' e lutadores sociais do passado e do presente. A relação dos assentamentos e acampamentos do MST no estado do Pará demonstra que também na terra definitiva, o assentamento, os trabalhadores decidem homenagear a história:

Assentamentos/Acampamentos	**Nº de famílias**	**Município**	**Regional**
Assentamento Palmares	517	Parauapebas	Carajás
Assentamento Onalício Barros	68	Parauapebas	Carajás
Assentamento 17 de Abril	689	Eldorado do Carajás	Eldorado
Assentamento Cabanos	85	Eldorado do Carajás	Eldorado
Assentamento Canudos	58	Eldorado do Carajás	Eldorado
Acampamento Lourival Santana	812	Eldorado do Carajás	Eldorado
Acampamento João Canuto	421	Sapucaia	Eldorado
Acampamento 26 de Março	300	Marabá	Araguaia
Assentamento 1º de Março	328	São João do Araguaia	Araguaia
Assentamento Chico Mendes 1	44	Baião	Araguaia
Assentamento Chico Mendes 2	65	Pacajá	Araguaia
Assentamento 8 de Março	30	Pacajá	Araguaia
Acampamento Salvador Allende	200	Breu Branco	Araguaia
Assentamento João Batista	157	Castanhal	Cabanos
Assentamento Mártires de Abril	91	Belém	Cabanos
Assentamento Paulo Fonteles	60	Belém	Cabanos
Acampamento Padre Josimo	150	Acará	Cabanos

Fonte: MST/Pará

Toponímia rebelde em Chiapas

No caso do movimento zapatista, existem centenas de milhares de indígenas organizados em cerca de trinta Municípios Autônomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ) e inúmeras comunidades rebeldes. Cada MAREZ pode ser formado por inúmeras pequenas comunidades ou *ejidos*. Quando alguns “municípios autônomos rebeldes” conseguem atingir um certo nível de articulação, eles podem constituir um “Caracol”, ou seja, uma

nova organização inter-comunitária ou inter-municipal que atua como centro político-administrativo para questões de interesse comum às comunidades que o conformam. Os "Caracóis", explicaram os insurgentes, além de ser espaços de encontro político e cultural (como os anteriores *Aguascalientes*) serão:

> como portas para entrar nas comunidades e para que as comunidades saiam; como janelas para ver-nos dentro e para que vejamos fora; como corneta para levar longe nossa palavra e para escutar aquele que longe está. Mas, sobretudo, para recordamos que devemos velar e estar atentos sobre a luta dos mundos que povoam o mundo.[11]

Os nomes dos Caracóis, também decididos nas assembléias de cada região, definiram-se da seguinte maneira. Note-se que, mais do que referência a eventos históricos, os zapatistas decidem "poetizar" os nomes dos seus Caracóis:

1) Caracol de La Realidad: "Mãe dos Caracóis do Mar de Nossos Sonhos";
2) Caracol de Morelia: "Turbilhão de Nossas Palavras";
3) Caracol de La Garrucha: "Resistência Até um Novo Amanhecer";
4) Caracol Roberto Barrios: "Que Fala Para Todos";
5) Caracol de Oventik: "Resistência e Rebeldia pela Humanidade".

Estes "Caracóis", referência indígena à capacidade deste animal em se fechar e abrir com muita eficiência, antigos "Aguascalientes" (o termo foi inspirado na cidade homônima do norte mexicano, palco da reunião de todas as facções revolucionárias que constituíram em 1914 o novo governo provisório que, com Zapata e Villa, se instalaria na Cidade do México quase um ano depois), foram constituídos como foros para manter contato e receber a "sociedade civil" e reúnem diversas comunidades zapatistas que também escolheram nomes de personagens da história mexicana para seus *pueblos* como, por exemplo, Emiliano Zapata, Ernesto Che Guevara, Miguel Hidalgo, Vicente Guerrero, Francisco Villa, Ricardo Flores Magón e Lucio Cabañas. Cada Junta de Bom Governo (estas "juntas"

---

[11] Comunicado do EZLN-CCRI "*La treceava estela parte III*" de julho de 2003, disponível em: http://www.ezln.org.

representam o núcleo dos governos "civis, paralelos e rebeldes" dos zapatistas) tem um nome, eleito pelos *Conselhos Autônomos* respectivos, como por exemplo:

Junta de Bom Governo Selva Fronteiriça "*Até a Esperança*" dos Municípios Autônomos Rebeldes Zapatistas (MAREZ): "General Emiliano Zapata", "San Pedro de Michoacán", "Liberdade dos Povos Maias" e "Terra e Liberdade".

Junta de Bom Governo Tzots Choj "*Coração de Arco Íris da Esperança*" dos MAREZ: "17 de Novembro", "Primeiro de Janeiro", "Ernesto Che Guevara", "Olga Isabel", "Lucio Cabañas", "Miguel Hidalgo" e "Vicente Guerrero".

Junta de Bom Governo Selva Tzeltal "*Caminho do Futuro*" dos MAREZ: "Francisco Gómez", "San Manuel", "Francisco Villa" e "Ricardo Flores Magón".

Junta de Bom Governo da Zona Norte de Chiapas "*Nova Semente que vai Produzir*" dos MAREZ: "Vicente Guerrero", "Do Trabalho", "A Montanha", "San José em Rebeldia", "Paz", "Benito Juarez" e "Francisco Villa".

Junta de Bom Governo dos Altos de Chiapas "*Coração Cêntrico dos Zapatistas Diante do Mundo*" dos MAREZ: "San Andrés Sacamach'en de los Pobres", "San Juan de la Libertad", "San Pedro Polo", "Santa Catarina", "Magdalena de la Paz", "16 de Fevereiro" e "San Juan Apóstolo Cancuc".[12]

***

A toponímia da reforma agrária impulsionada pelo MST também está repleta de nomes de santos ou que remetam a religiosidade popular como, por exemplo, nos assentamentos do Rio Grande do Sul *Nossa Senhora Aparecida; Santo Antônio; Conquista do Paraíso; Conquista do Povo de Tupã* nos municípios de Candiota e Canguçu (RS) e *São*

[12] RAMÍREZ, Gloria Muñoz. *EZLN: 20 y 10, el fuego y la palabra.* México: La Jornada Ediciones, 2003, p. 296.

Marcos em São Borja. Assim como os zapatistas, os sem-terra consideram de bom grado homenagear um santo ou figura religiosa, uma data marcante (assentamento *Primeiro de Maio* em Ronda Alta) e locais ou eventos históricos (assentamento *Farroupilha* no município de Encruzilhada do Sul). Mas ambos também escolhem para o nome de suas comunidades expressões de esperança ou homenagens ao passado de lutas que desperta confiança no futuro, como os assentamentos do MST (todos no Rio Grande do Sul) *Herdeiros da Luta, Perseverantes na Luta, Nova Esperança, Nova Vitória, Nasce uma Esperança, Conquista do Futuro, Libertação Camponesa, Nova Estrela, Nova Batalha, Nova Conquista Mãe de Deus* e *Que Bom Será*. Sem esquecer os tradicionais *Che Guevara, Sepé Tiaraju, Roseli Nunes, Carlos Mariguela* e *Zumbi dos Palmares*. Existe também uma diversificação de figuras homenageadas, como atestam os dos recentes assentamentos *Fidel Castro* e *Leonel Brizola* em Santana do Livramento (RS). Segue-se uma outra listagem de acampamentos do MST que ilustram as expressões que os trabalhadores rurais escolhem para 'batizar' seus acampamentos:

ACAMPAMENTO	**MUNICÍPIO**	**Nº de famílias**
Aliança	Ibirapitinga (BA)	30
Boa Esperança	Bom Jesus das Selvas (MA)	160
Boa Esperança	Nina Rodrigues (MA)	25
Cabanagem	Matões do Norte (MA)	400
Canudos	Santa Vitória (MG)	60
Esperança do Vale	Machacalis (MG)	130
Jerusalém	Pedro do Rosário (MA)	100
Jovens do MST	Remanso (BA)	250
Liberdade	Periquito (MG)	120
Marcha Brasil	Iguai (BA)	100
Mártires de Carajás	Carmo Damata (MG)	70
Nova Conquista	Ponta Porá (MS)	428
Nova Esperança	Biritinga (BA)	60
Nova Esperança	São Francisco (DF)	110

Nova Vida	Novo Cruzeiro (MG)	70
Palmares	Iguai (BA)	40
Pátria Livre	Caatiba (BA)	230
Pau Brasil – Esperança	Barra do Choça (BA)	100
Resistência	Funilândia (MG)	50
Sol Nascente	Paranaíguara (GO)	110
Terra Livre	São Mateus (ES)	233
Terra Prometida	Tumiritinga (MG)	30
Vitória da Conquista	Campo do Meio (MG)	30
Perseverança	Marmeleiro (PR)	42
Nova Esperança	Altos (PI)	490
Nova Conquista	Esperantina (PI)	40
Herdeiros de Canudos	Terezina (PI)	140
Terra Livre	(RJ)	35
Terra Prometida	(RJ)	80

Fonte das secretarias regionais do MST

***

Os antigos acampamentos clandestinos de insurgentes do EZLN tinham por vezes nomes irônicos como *Fogón*, *El Malefício* e *Agua Fría*, mas também o do onipresente "general em chefe" *Emiliano Zapata*. O mesmo se passa com algumas novas comunidades como *Suicídio* e *Susto*. Percebe-se o peso da religiosidade em nomes como *Israel*, *San Juan de la Libertad* ou *Moisés-Gandhi*. As personalidades históricas também costumam ser as mesmas: o libertador *Vicente Guerrero*, o anarquista *Ricardo Flores Magón* e o guerrilheiro *Che Guevara*. Além dos poéticos nomes dos Caracóis e das Juntas de Bom Governo, existem municípios autônomos que remetem à lemas zapatistas como "Terra e Liberdade" ou "Viver pela pátria ou morrer pela liberdade!".

Zapatistas mexicanos e sem-terra brasileiros consideram muito importante o esforço de preservar a memória e estudar a história das lutas que, de certo modo, contribuíam para

sua própria existência. Como dizem os zapatistas “*recordemos y saludemos a los que, como nosotros, saben que la memoria es vida y que cuidar la vida es cuidar la memoria*”.[13]

Nesse sentido, a “reescritura” da história consiste na recuperação do passado não-oficial que se tenta apagar dos textos, mas persiste de algum modo na *memória coletiva,* na dignificação dos rebeldes derrotados, mas, sobretudo, ao evidenciar que depois de quinhentos anos “quando começou nossa luta contra a escravidão” a história pode se inverter: o vento de baixo, para utilizarmos uma metáfora cara aos zapatistas, já não responde ao sopro do vento de cima. Essa esperança presente fortemente tanto no EZLN como no MST, de que a dignidade e a rebeldia se convertam em liberdade e felicidade é um dos pontos-chave para se compreender a verdadeira amplitude desses movimentos. Em síntese, trata-se de uma vontade de recuperação da história que, por um lado, indica continuidade e, por outro, ruptura.

Bandeira de zapatistas em San Cristóbal de Las Casas: “Não estão mortos. Honramos a memória dos desaparecidos. Caminhamos para defender a liberdade dos presos. Celebramos a vida que nos deram os mortos em luta”. Foto do autor, 2006.

[13] Comunicado do EZLN de 17 de setembro de 1997 “*Despedida de la marcha de los 1.111 zapatistas*”. In: *EZLN: Documentos y comunicados.* (vol. 4) Op. cit. p. 98.

4.3. “História pra frente”[14]

> “Um homem ou uma mulher qualquer decide viver e lutar sua parte de história. Cansaram-se do Poder que decide seus passos, cansaram-se do Poder que administra sua vida e decide sua morte”.
> **Subcomandante Insurgente Marcos**

Menina corre sob o olhar de Zapata em um Município Autônomo Rebelde Zapatista em Chiapas. Foto do Centro Xojobil.

As histórias zapatistas

A história está por toda parte no discurso zapatista e a memória é uma de suas palavras essenciais. Tão importante é a preocupação que, seguindo vários comunicados, os insurgentes definem o levantamento zapatista como uma “rebelião da história”:

> A guerra iniciada no primeiro de janeiro de 1994 foi e é uma guerra para fazer-nos escutar, uma guerra pela palavra, uma guerra contra o esquecimento, uma guerra pela memória. Uma rebelião da história.[15]

Frente à “desmemória” que contribui com sua opressão e marginalização, os rebeldes reivindicam a arma da memória, e com ela buscam recuperar um espaço legítimo

---

[14] A expressão “História pra frente” é invenção do professor Fabiano Robba, impulsionador do *Comitê de Vivos e Aparecidos* e zagueiro do Lubambo Chuva & Sol.
[15] *EZLN: Documentos y comunicados.* México: Era, 1995, vol. 2, p. 222.

na consciência da nação. O levante de primeiro de janeiro de 1994 tinha um objetivo militar e outro simbólico: "*A última noite do ano de 1993, saímos daqui, das montanhas tzotziles do sudeste mexicano para tomar a cidade de San Cristóbal e tomar nosso lugar na história do México*".[16] Para os zapatistas, a história é uma ponte entre passado e futuro, não repetição do passado, mas necessidade frente ao "presente perpétuo", imposto pelo neoliberalismo.

Para alguns autores, porém, a visão zapatista da história mexicana não seria muito diferente da concepção tradicional, com seus heróis e anti-heróis, e sua função básica de contribuir para a coesão nacional.

> Ocupam um segundo plano em nossa história os heróis civis e culturais, os construtores e os civilizadores. Nossa história celebra a rebelião e a revolução, a longa lista de heróis insurgentes, rebeldes e revolucionários: nossos Hidalgos incendiários, nossos Morelos guerrilheiros, nossos Villas violentos mas justiceiros, nossos Zapatas intransigentes mas heróicos. Todos eles, nos diz a cartilha da história nacional, foram chamados em seu tempo de rebeldes, antipatriotas, irresponsáveis, criminosos, inconfidentes, ladrões de gado. Entretanto, no fim, justamente com sua violência, seu valor e seu radicalismo, foram eles que abriram os caminhos da pátria, com atos intransigentes que a história imprimiu com orgulho na consciência de milhões de mexicanos. Ser mexicano, entre outras coisas, é compartilhar da veneração a esses martirológio. Mas não damos preferência apenas aos heróis violentos. Gostamos também dos derrotados.[17]

Se esmiuçarmos os comunicados do EZLN, especialmente aqueles que se remetem à história, e já vimos que são muitos, quase nos surpreendemos pela relativa ausência da história chiapaneca e de uma história especificamente indígena. É óbvio que na denúncia de quinhentos anos de resistência, está implicitamente homenageada a luta dos indígenas, mas esta se apresenta mais como uma alusão genérica, sem dar lugar a evocação de fatos

[16] "*Un lugar en la historia*". In: *EZLN: Documentos y comunicados.* (vol 2.) Op. cit. p. 313.

[17] CAMÍN, Héctor Aguilar. *México: a cinza e a semente.* São Paulo: Bei Comunicação, 2002, p. 132. Para a historiadora Andréa Sánchez Quintanar, existe uma notável oposição maniqueísta na historiografia oficial mexicana que opõe, no panteão cívico daquele país, "heróis" e "anti-heróis". Assim,"Cuauhtémoc, Hidalgo, Morelos y Guerrero, lo mismo que Juárez, como Madero, Villa, Zapata, Carranza y Obregón – todos metidos en el mismo saco – forman parte del santoral cívico mexicano, en tanto que se sataniza a Hernán Cortés, a Calleja, a Iturbide y a Santa Anna, lo mismo que a Miramón y Maximiliano, a Porfírio Díaz – ya no tanto en los últimos tiempos – y a Victoriano Huerta, a partir del cual, no existem ya otros "malos" en la historia nacional, quizá con la sola excepción, en los últimos años y por obvias razones políticas, de Carlos Salinas de Gortari y Ernesto Zedillo". QUINTANAR, Andrea Sánchez. *Reencuentro con la historia: teoría y praxis de su enseñanza en México.* México, UNAM, 2004, p. 95.

históricos concretos, nem mesmo das grandes rebeliões da época colonial ou do século XIX, como a revolta de 1712, efetuada pelos antepassados dos atuais habitantes da região do conflito.

Podemos compreender este apego à versão tradicional da história mexicana por parte do EZLN se nos recordarmos do seu esforço de conferir uma perspectiva genuinamente nacional à organização em detrimento daqueles que pretendiam (ainda pretendem) encerrá-la num marco regional ou exclusivamente étnico. As referências constantes à chamada história pátria, linguagem que se quer comum a todos os mexicanos, é uma maneira de manifestar a dimensão nacional do movimento zapatista e seu esforço para integrar os indígenas à nação mexicana. Para se ter uma idéia, é tão recorrente a citação histórica no discurso zapatista que antologias como "*A revolta da memória*" tratam apenas de textos e trechos de comunicados do EZLN sobre a história. Esses textos podem ser divididos em grandes blocos:

Conquista e Colônia
A Chegada dos Conquistadores.
502 anos de resistência.
Cristóvam Colombo e os índios.

Independência e Reforma
Textos sobre Morelos, Guerrero e Juarez.

Zapata e a Revolução Mexicana
Várias referências.

Sobre o México Contemporâneo
Tlatelolco e a geração de 1968.
O terremoto de 1985 e a sociedade civil.

Fora do México
A quarta guerra mundial já começou.
Estados Unidos: de Vietnam a Chiapas?

A necessidade da história, ponte entre passado e futuro
Homens e mulheres, fazendo e sofrendo a história.
O presente perpétuo do neoliberalismo.
Recordar os mortos e caminhar perguntando.[18]

---

[18] EZLN. *La revuelta de la memoria: textos del Subcomandante Marcos y del EZLN sobre la Historia.* México: Centro de Información y Análisis de Chiapas (CIACH), 1999.

Tanto MST quanto zapatistas possuem uma dimensão essencial do seu discurso ligada à história. Um dirigente do MST escreve, por exemplo, que:

> Alimentando respeito e vontade em nosso cotidiano, faz com que a História não morra jamais. A beleza da construção da História está em permitir que se forjem, em cada época, organizações de trabalhadores e que estas se tornem referência, transportando para as lutas futuras o patrimônio produzido pelos gestos de cada geração.[19]

Bem mais sistemática é a referência à história na formidável massa de textos ou trechos encontrados nos comunicados do EZLN, em sua maioria redigidos pelo subcomandante Marcos. Existe inclusive um curioso texto de Marcos especificamente dedicado à história. Na verdade este texto é um comentário-debate proposto pelo historiador Adolfo Gilly sobre um estudo do historiador italiano Carlo Ginzburg "*Señales: Raíces de un paradigma indiciario*". Este ensaio-resposta-comentário do líder zapatista, bem como a resposta de Gilly e a reprodução do texto de Ginzburg, foram reunidos num volume.[20] Em 1994, Adolfo Gilly enviou ao subcomandante uma cópia do texto de Ginzburg, pedindo um comentário do guerrilheiro do que considerava ser um "novo" e fértil método histórico: o "método ou paradigma indiciário". Na visão de Adolfo, este método se propunha, no campo historiográfico, a rastrear "pegadas" ou sinais deixados inadvertidamente pelos sujeitos para saber "*quién pasó por aquí, adónde ir a buscarlo y cómo encontrarlo*". No campo do conhecimento, propunha conquistar na prática social – e individual – um método que incluísse o saber escondido, desvalorizado ou negado das classes subalternas. No campo da luta social, o paradigma indiciário queria resgatar em todo seu valor e usar racionalmente os saberes acumulados pelas classes subalternas que são *saberes escondidos* para os dominadores e os opressores. Parece que não foi bem isso que compreendeu o guerrilheiro da Selva Lacandona. A crítica de Marcos ao texto de Guinzburg (que o encapuzado não sabia ser da década de setenta, oitenta ou noventa) foi muito semelhante, nota Guilly, à de Perry Anderson. Escreve Marcos:

---

[19] BOGO, Ademar. *Arquiteto de sonhos.* São Paulo, Expressão Popular, 2003, p. 29.

[20] GILLY, Adolfo, MARCOS, Subcomandante, GINZBURG. *Discusión sobre la história.* México, Taurus, 1995. No Brasil o ensaio "Sinais: raízes de um paradigma indiciário" foi publicado em GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história.* São Paulo, Companhia das Letras, 1989.

> El autor busca salir "del pantano de la contraposición entre racionalismo e irracionalismo". Para que gane quién? Quiero decir, la supuesta pugna entre "racionalismo e irracionalismo" es sólo una variante de una posición idealista: el sujeto, el individuo como base del conocimiento. Esa disputa es sólo para resolver si el sujeto es racional o irracional en el conocimiento. En realidad, el problema en las ciencias se da en la lucha entre materialismo e idealismo.[21]

O texto continua num estilo bem ácido. Na verdade o subcomandante estava mais interessado em provocar os "teóricos revolucionários de dez anos atrás que agora são tristes apologistas do neoliberalismo", iniciando sua relação tensa e polêmica com a intelectualidade mexicana e mundial. Escreveu que o "tal de Ginzburg" era "difícil de seguir" e ficou imaginando que a moda intelectual do momento seria a "tudologia". Nesta curiosa polêmica, que ao fim Gilly considerou ser sobre "a história, os seres humanos, as idéias e os caminhos de suas lutas e das nossas" pela primeira vez vemos o líder zapatista se referir, mesmo que ironicamente, à tradição do pensamento marxista quando exclama: "Ah, o agora vituperado Lênin! Ah, o esquecido *Materialismo e Empiriocriticismo*! Ah, o tosco Vladimir Illich!" [22] O subcomandante Marcos também reclama da "capitulação dos intelectuais" de esquerda:

> Ahora vayamos a un paradigma en desuso. Será necesario ir al cesto de la basura, desarrugar ese papel viejo y ajado que se llamó "La Ciencia de la Historia", el Materialismo Histórico. Por qué lo botaron? Por la cruda moral después del derrumbe del campo socialista? Un repliegue "táctico" ante el avasallador empuje de los "marine boys" y el neoliberalismo? El "fin de la historia"? Pasó de moda junto a las ganas de luchar? Por qué uma revolución, hoy, es arrinconada rapidamente al lugar de la utopías? Qué les pasó Guilly? Se cansaron? Se aburrieron? Se vendieron? Se rindieron? No valió la pena? No vale la pena? O es que esa teoria los llevaba al callejón sin salida (para los teóricos) de tener que ser consecuentes en la práctica? [23]

---

[21] GILLY (1995). Op. cit. p. 50. Adolfo Gilly nota que Marcos, sem ter tido acesso ao texto de 1990 de Perry Anderson, "Pesquisa nocturna: Carlo Ginzburg" in: *Secuencia*, México, agosto de 1994, toca o mesmo ponto do britânico que escreveu: "Ginzburg nos dice que su primera y más antigua ambición ha sido sustituir las alternativas de racionalismo e irracionalismo. Similares deseos se manifiestan a menudo respecto a la oposición entre materialismo e idealismo o entre izquierda y derecha. Rara vez resulta difícil decir cuál de los dos términos paga el costo de dichas operaciones".

[22] Idem. Ibidem, p. 20.

[23] Idem. p. 21.

A história, tanto nos comunicados zapatistas quando nos documentos do MST, está sempre comprometida, mobilizada por e para a luta política. Uma história, como disse Eric Hobsbawm falando de George Rudé,[24] vista a partir de baixo, da história dos movimentos populares ou da história da gente comum. A interpretação da história desde a ótica destes movimentos inclui as pessoas comuns, do passado e do presente, como autores e sujeitos da história.

Roseli Caldart, dirigente nacional do setor de educação do MST, escreve que o estudo e o resgate de símbolos e da memória de lutas anteriores tornaram-se não apenas marcas fortes na constituição da mística do MST, mas também "*um eixo principal de preocupações do movimento em relação à cultura*".[25] Estudando a história do MST é possível perceber uma intencionalidade já das primeiras lideranças, talvez ligada aos seus próprios traços de formação cultural, no cultivo de tais marcas. Uma das primeiras atividades de formação das lideranças sem-terra foi o estudo das lutas pela terra já realizadas no Brasil e também em outros países da América Latina. Caldart cita uma entrevista de João Pedro Stédile em que ele diz:

> [...] nunca tivemos a pretensão de ser os primeiros. Nós sabíamos que não era isso e tivemos a consciência de aprender com os outros. Desde o início houve esta vocação de querer saber em que os outros erraram. Fizemos várias conversas com os remanescentes das Ligas Camponesas, da ULTAB, do MASTER, da CPT... Trazíamos as lideranças antigas que ainda estavam vivas, para nossas reuniões e estudos.[26]

[24] "A história de baixo para cima". In: HOBSBAWM, E. J. *Sobre história.* São Paulo, Companhia das Letras, 1998, p. 216. O livro ao qual se refere Hobsbawm é de RUDÉ, George. *A multidão na história: estudo dos movimentos populares na França e na Inglaterra, 1730-1848.* Rio de Janeiro: Campus, 1991.

[25] CALDART, Roseli Salete. *Pedagogia do Movimento Sem Terra: escola é mais do que escola*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 37.

[26] Id. ibid. p. 38

4.4. História legitimadora

Alguns autores apontam que a finalidade de “utilizar” a história como fonte legitimadora pode levar a conseqüências arriscadas, já que a história se torna uma instância de legitimação, posta ao serviço dos que afirmam estar com ela a seu lado. Deste aspecto nasceu, em movimentos políticos como o comunismo, a tentação de invocar um julgamento da História, versão laica do juízo final e da Providência Divina, que necessariamente dará a razão a quem assegura caminhar e lutar com a razão histórica como arma[27]. José de Souza Martins nota que, em movimentos sociais e principalmente no que ele chama de “grupos de mediação”, existe uma tentativa de transformar num corpo ideológico coerente o que é um conjunto de resíduos de consciência e de possibilidades próprios de diferentes momentos históricos em que tais possibilidades não se consumaram. Daí resultaria, nos movimentos sociais, uma “petrificação ideológica”, um “maniqueísmo cultural” e uma tendência a instrumentalização e mistificação da história.

> Uma outra expressão do caráter ficcional dos números é a ficção da História fabricada, em que as agências ou grupos de mediação da luta dos trabalhadores rurais buscam legitimidade para a sua justa intervenção na conversão da luta pela terra em luta pela reforma agrária. Essas agências tem uma concepção difusa do processo histórico sobre o qual incide a sua prática. Não é uma concepção fundada diretamente em sua rica experiência nem é fundada em boas teorias. Antes, é concepção que resulta de mediações ideológicas utilizadas como suporte de uma intervenção em que o protagonista real não tem condições históricas de se interpretar diretamente. Esse é sempre um complicado tema na história das lutas camponesas. Está relacionado com o fato de que as mediações interpretativas da luta pela terra são realizadas por agentes de classe média e a ação se apóia numa visão do processo histórico que é própria dos setores militantes radicais dessa classe e não do campesinato.[28]

No México, autores como Octavio Paz, também fazem algumas críticas aos supostos “estranhos motivos de classe média” por trás do levante zapatista. O subcomandante Marcos fala desses “*elementos-classe-média-intelectuais-urbanos-*

[27] “Tudo sugere que mesmo os grupos que se consideram dotados do mandato da História e até do mandato divino estão muito aquém dessas possibilidades”. MARTINS, José de Souza. *Reforma agrária: o impossível diálogo.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004, p. 119.

[28] MARTINS (2004). Op. cit. p. 107.

revolucionários-profissionais”, sua relação com a história e a ideologia do EZLN. Segundo o guerrilheiro, o “neozapatismo” de 1994 vem da confluência de três componentes principais: um grupo político-militar, um grupo de índios politizados e bem experientes e o movimento das comunidades indígenas da Selva. A organização político-militar, de origem marxista-leninista, muito próxima das opções militares das guerrilhas de libertação nacional da América do Sul e da América Central, que se chamava Força de Libertação Nacional e existia desde o final dos anos sessenta, se propunha um tipo de estratégia próxima ao foco guerrilheiro: criar a consciência através da propaganda armada e conduzir outros grupos a escolher a luta armada, até chegar à guerra popular. A maioria dos membros dessa organização provinha, segundo o subcomandante, da “*classe média: professores, universitários, engenheiros, médicos, era um grupo pequeno, uma dezena, duas dezenas de pessoas talvez*”.[29] Sua análise política previa uma radicalização e uma polarização da sociedade mexicana - o Estado de um lado e o povo de outro - e previa que essa polarização desembocaria numa guerra civil. No plano militar, isso levava a uma nova possibilidade: se preparar, não para desencadear uma guerra, mas para poder intervir quando a guerra explodisse, aparecendo quando fosse necessário. A idéia é que o povo teria necessidade, neste momento, de um grupo armado para se defender, para lutar e para resistir à ação do exército. “*No lugar de preparar um levante para um dia preciso, nós nos preparamos para um dia, indefinido, no qual a luta armada fosse necessária*”.[30]

O subcomandante conta que Cuba e a URSS não viam com bons olhos nenhuma “revolução no México” resultando que nenhuma organização estrangeira ajudou o zapatismo nem com armamento, nem com financiamento, nem com treinamento. “*Nosso projeto parecia a todos uma perigosa loucura*”,[31] o que levou a preocupação muito maior com a análise concreta da situação nacional e de suas possibilidades históricas:

> Esse contexto da política exterior mexicana e da política exterior do campo socialista leva nossa organização a desenvolver uma elaboração teórica e política muito independente, particular, onde o foco estava sobretudo na análise da situação nacional e da história do

[29] LE BOT, Yvon. *Le rêve zapatiste.* Paris, Seuil, 1997, p. 111.

[30] Idem. Ibidem, p. 122.

[31] Idem. p. 128.

> México. Era um marxismo-leninismo prático mais que teórico, mais preocupado com a análise da situação concreta do que com os problemas teóricos do Estado ou da luta armada. Esse grupo político-militar se põe a analisar a situação do Estado mexicano, as classes sociais no México e a história do país. Havia muitos universitários e entre eles professores que conheciam muito bem a história mexicana, inacreditavelmente bem, pessoas de um saber enciclopédico... Um deles, em particular poderia ter sido pesquisador prestigiado em qualquer universidade do mundo, mas estava lá, na clandestinidade... Eles dominavam toda a história do país desde a Conquista, mesmo antes da formação do México, a época colonial, a guerra de Independência. Eles conheciam particularmente bem a história militar do povo mexicano, as estratégias militares de Morelos, de Hidalgo, da guerra contra os Estados-Unidos em 1847, da resistência contra a intervenção francesa, da Revolução e das guerra contra os Estados-Unidos durante as tentativas de ocupação dessa época e também dos movimentos armados que apareceram no México depois do ataque da caserna Madera em 1965. Essa organização construiu sua teoria política, sua teoria de revolução visando mais o México, a situação mexicana do que a doutrina do comunismo internacional. Nós estávamos sozinhos em nível material e sozinhos em nível teórico. [32]

Apesar da atuação decisiva de elementos provindos de setores urbanos (intelectuais, profissionais liberais e agentes religiosos), tentar restringir a enorme riqueza das experiências acumuladas por movimentos sociais como o MST e EZLN apenas à influência e condução externa de uma suposta "classe média", que teria motivações e valores culturais totalmente estranhos as do homem do campo é, ao nosso ver, menosprezar a força inovadora das classes pobres. A própria denominação "classe média" que teria uma ideologia própria é bem controvertida, senão como segmento da sociedade, pelo menos em casos individuais. Ser de "classe média" pode significar tanto conservadorismo individualista quanto esquerdismo político, sem mencionar a maior característica que seria a alienação e o desinteresse político de amplos setores desta suposta "classe" social.[33] No caso do MST, o caráter popular, no sentido de se abrir para outros setores, sem discriminação, mas também sem perder as características de um movimento de trabalhadores rurais, acabou trazendo uma consistência que contribuiu para formar um movimento com organicidade e com uma maior interpretação política da sociedade. João Pedro Stédile comenta este caráter duplamente popular e de massa do MST, primeiro incluindo todos os membros da família camponesa, o idoso, a mulher e as crianças e não

---

[32] Idem. p. 115.

[33] Uma vez um militante do MST me disse: "Quando alguém é de classe média, rico ou bem nascido e vem ajudar o movimento popular eu respeito mais ainda. Porque pro pobre tinha que ser obrigação... Agora mesmo nós estávamos estudando que um monte de revolucionários eram de classe média: Lênin, Che, Marx, Lamarca... quando eles dão pra ser, são mesmo; mas que a maioria é de bundão é verdade!"

somente apenas o pai; mas também incluindo os "mãos-lisas", aqueles militantes ou intelectuais vindos do meio urbano:

> A outra subdivisão do caráter popular e que o torna ainda mais popular (o MST) ainda é que, desde o início, talvez até pelo trabalho da Igreja, fomos pouco sectários. Ou seja: somos um movimento camponês que tem essa raiz da terra, essa ideologia em que entra todo mundo que queira lutar pela reforma agrária. Pode entrar o militante urbano, o técnico da Emater, o padre etc. Ninguém ficava pedindo atestado de atuação. Isso também deu uma consistência maior para o MST. Ele soube se abrir ao que havia na sociedade. Simplesmente ele não se fechava e não se fecha em um movimento típico, no qual só entra quem pega na enxada. No início, havia até brincadeiras sobre as diferenças entre os *mãos grossas* e os *mão lisas.*[34]

***

José de Souza considera que, com o objetivo de legitimar a luta política de que participam, os movimentos sociais (ele se refere especialmente ao MST e a CPT) promovem uma "*radical revisão da história da sociedade brasileira*".[35] Mas esta revisão da história, para o pesquisador da USP, é 'ideologizada', não obedecendo a critérios científicos rigorosos. Ele reclama da "fetichização" da história de Palmares por militantes sociais que omitem, por exemplo, que no Quilombo também havia escravidão e conflitos entre etnias negras. Também reclama da "idealização" sobre a luta de Canudos como uma "*luta socialista e igualitária, pela socialização da propriedade de terra*" enquanto que, em sua opinião, "*a luta pela terra lá não tinha o menor sentido*", sendo Canudos apenas uma guerra religiosa "*em que os moradores tiveram como inimigos e algozes o Estado e a Igreja*".[36] Quando Martins afirma que o *slogan* de "500 anos de injustiça" é vazio e baseado numa "epistemologia da acumulação", portanto, baseado numa concepção estática

---

[34] STÉDILE, João Pedro; FERNANDES, B. M. (1999). Op. cit. p. 33.

[35] MARTINS, José de Souza. *Reforma agrária: o impossível diálogo.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004, p. 106.

[36] Idem. Ibidem, p. 108. Interessante notar que o mesmo autor escreveu anos antes que Canudos "era um movimento marcado por critérios de justiça que se contrapunham à justiça parcial e de classe dos coronéis" e que "ao combater os republicanos, isto é, os militares e fazendeiros, os sertanejos de Canudos tinham certeza de estar combatendo os inimigos dos trabalhadores, como deixa entender o texto do Conselheiro". MARTINS, José de Souza. *Os camponeses e a política no Brasil: as lutas sociais no campo e seu lugar no processo político.* Petrópolis: Editora Vozes, 1981, p. 55.

da história, ele despreza uma certa concepção cíclica do tempo histórico e da vida, concepção bem presente na cultura popular e característica de sociedades tradicionais: um tempo sensível ao que volta, mais do que passa, como é mais evidente nas comunidades indígenas de Chiapas. Também menospreza a vontade de se "ver" inserido no processo histórico "utilizando" a história como importante fonte para construção da identidade ou identidades do seu ser social. A identificação que cada grupo ou indivíduo constrói sobre si mesmo possui sempre referenciais no tempo e no espaço. Quando os sem-terra afirmam que são o resultado de quinhentos anos de injustiças, eles estão se identificando e explicando a si mesmos. Se, como afirmamos antes, *o passado nos constitui* é importante, como fonte de legitimação das nossas ações, a identificação e o juízo que fazemos deste passado. Esta consciência histórica também configura semelhanças e diferenças que posso ter com os sujeitos da história que com suas ações construíram o atual mundo presente. Nas interessantes palavras de um morador do assentamento Antonio Conselheiro no estado de São Paulo:

> Certa vez eu li um livro danado de bom. Era sobre o escravo Zumbi dos Palmares. Esse sim deve de ter sido um homem porreta, brabo, mas tinhoso. Esse é desses heróis que você pergunta. O livro era grosso e falava uma porção de coisas. Falava até que o Zumbi era chará meu, Francisco também, você sabia? Mas eu gosto mesmo é de ficar imaginando as coisas na minha cabeça. Porque eu posso ser ignorante, mas a minha cabeça não é não. E quando eu fico quietinho por esses matos, eu fico primeiro só pensando e depois eu paro de pensar e *vejo* como é que eram as coisas naquele tempo. Porque é que só o que vocês escrevem nos livros é a verdade? Vocês dizem uma porção de coisas, bonitinhas e bem escritas, mas quem é que sabe de verdade? Livro bom é quando ajuda a ver melhor as coisas de antigamente, de hoje em dia e de amanhã, concorda? Ajuda a cabeça a enxergar. Livro pra ser bom tem que fazer igual meu avô, quando eu era menino, que nos botava quase que bêbados das histórias que contava. E nós via os casos, os homens e os bichos que saia da boca dele na nossa cabeça. E as mentiras, têm as boas e as ruins. Porque como alguém fala com certeza sobre esses homens que viveram tanto tempo atrás se nem bíblia ele deixou. Pelo menos eu sempre gostei das histórias boas, como meu finado avô contava. Não essas mentiras ruins das propagandas da televisão.[37]

---

[37] ANÔNIMO. *Entrevista.* Teodoro Sampaio, 2003. É notável o paralelismo desta fala com a concepção do historiador inglês Collingwood (1889-1943) de que, para aprender a verdadeira natureza dos acontecimentos históricos particulares, é necessário tentar penetrar no interior dos eventos e discernir os pensamentos dos agentes históricos em causa. Assim, ao historiador caberia, sobretudo, um esforço essencialmente 'imaginativo' ou de "re-presentação da experiência passada". Collingwood escreve que quem quer compreender o passado deve "repensar, em seu espírito, os pensamentos dos agentes históricos, o que acarreta uma reconstrução pessoal da situação em que os agentes se encontravam e o modo como a encaravam". GARDINER, Patrick. *Teorias da história.* Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian, 1995, p. 304.

Alguns autores chamam a operação na qual os acontecimentos históricos são manipulados por grupos específicos com o intuito de produzir significações particulares, de "história ideológica". A "história ideológica" corresponderia à operação da memória coletiva que tende a confundir a história com o mito. Embora nos pareça que qualificar essa operação da memória como "ideológica" empobreça sua compreensão, na medida em que traz em si mesma o suposto de um referente "real" contra o qual essa ordenação passa a ser referida como "ilusória", é cada vez mais evidente esse uso específico da história no mundo contemporâneo. Com efeito, na medida em que os referentes de ordem mais sociológica – classes, posição, *status* – dão lugar a critérios culturais e étnicos como pertinência para a formação de grupos, as reivindicações de identidade e sua defesa na ordem dos direitos (à terra, à educação, à cultura, etc.) se tornam o centro em torno do qual gira a luta política. Ora, nesse processo, a "História" se torna um dos instrumentos mais estratégicos para a capacidade dos grupos de fazer parecer verossímil e, conseqüentemente, legítima, sua aspiração de reconhecimento identitário, sem o qual não pode haver conquistas nos planos social e político. Um bom exemplo disso é a obra monumental de Paulo Suess, *A conquista espiritual da América,* coletânea de duzentos documentos inéditos que procura recuperar parte significativa da memória histórica do "pobre" silenciada pela versão celebrativa "oficial" da saga colombiana. Concordo com as palavras de Suess quando escreve que "*nesta tarefa de reconstrução da memória (e das suas ressignificações) o historiador não é um guardador de cinzas, nem um mero relator de traumas do passado. É um protetor da mecha ainda fumegante, descobridor da brasa escondida, catalisador de esperança para seus contemporâneos"*.[38] Também são impressionantes as palavras de um sem-terra, que talvez tenha captado melhor o que quero dizer:

> O conhecimento da história não é somente importante para 'saber' história. Aqui no MST nós sentimos a história. Não sei como explicar, mas eu sinto uma diferença entre o estudo e o sentimento, a verdadeira imaginação das coisas e pessoas do passado. Eu também sinto que em algumas místicas onde representamos lutas dos antigos, como Canudos, Zumbi ou Che, a gente de alguma maneira revive aqueles acontecimentos, aprende de um jeito muito forte. A vida, o nosso cotidiano também parece que é igual ao dessas lutas. Nós sentimos o dever de ser a continuação dessas lutas. Com muita honra. Pode parecer bobagem, mas

[38] SUESS, Paulo. *A conquista espiritual da América.* Vozes, Petrópolis, 1992.

> quando falamos que 500 anos de lutas, muitos ficam imaginando seus antepassados, seus avós, como eram suas vidas, como eram explorados... e como se revoltaram. Um tio meu, que é meio espírita, disse pra mim que esse meu jeito rebelde se explica porque eu já fui um líder de quilombo em outra vida. Você sabe que eu acho que já fui mesmo![39]

Passado e futuro, mesclados em uma imprevisível mistura de tempos. Passado e futuro, por fim, deixando de serem adversários e oponentes que foram sob o "império da modernidade". Passado e futuro, juntos num mesmo olhar, condição de uma nova consciência histórica. Os novos movimentos sociais acreditam e dizem que a história pode derrotar a ilusão do presente perpétuo, revelando a existência de um "antes" diferente e promessa de um "depois" não menos diferente (e de certa forma imprevisível). Hoje, mais do que nunca, a história tem por missão restaurar ao mesmo tempo um espaço de experiência e de memória e um horizonte de esperança, do qual a promessa é segura, mas sua natureza, todavia indeterminada. Como escreveu Ademar Bogo, dirigente do MST:

> Nós nos surpreendemos quando olhamos para trás e vemos que aquilo que nossos antepassados queriam alcançar com suas lutas é o mesmo que nos move a lutar no presente. A diferença é que apenas damos outros nomes aos objetivos. No MST, isto é muito claro. Muita luta pela terra já houve em nosso país, muitos ensinamentos ainda permanecem enterrados na memória da História para serem revelados. É claro que não se transplantam experiências, porque o terreno da História tem qualidades que somente deixam germinar as sementes sobre ele mesmo produzidas. Mas podem ser transportadas técnicas de cultivo, métodos de trabalho inventados em outros terrenos, que servem como referência para se cultivar a semente da libertação humana, que brota do chão com mais vigor quando se tem o cuidado de plantar corretamente. Os poderosos temem a História, já os oprimidos dependem dela para desenhar sobre seu corpo o mapa do fim da opressão.[40]

---

[39] ANÔNIMO. *Entrevista.* Cajamar, São Paulo, 2005.
[40] BOGO, Ademar. *A vez dos valores.* Caderno de formação n. 26. São Paulo, MST, 1998, p. 29.

4.5. Quinhentos anos de resistência

> Hoy, 12 de octubre, hace 503 años que la palabra y el silencio del poderoso empezaron a morir.
> Hoy, 12 de octubre, hace 503 años que nuestra palabra y nuestro silencio empezaron a resistir, a luchar, a vivir.
> Hoy, 503 años después de haber comenzado, seguimos aquí. Somos más y mejores. Tenemos ya muchos colores y muchas son las lenguas que hablan nuestra palabra.
> Hoy no hay vergüenza en nuestro corazón por el color de piel o por el habla.
> Hoy decimos que somos indios como si dijéramos que somos gigantes.
> Hoy, 503 años después, vivimos...[41]
> **EZLN**

Em 12 de outubro de 1992 foram "comemorados" os quinhentos anos da conquista da América. Em San Cristóbal de Las Casas mais de nove mil indígenas participaram de uma manifestação de repúdio à conquista. Entre os indígenas que marcharam nas ruas da cidade, a maioria já fazia parte da estrutura clandestina do EZLN. O protesto era oficialmente coordenado pela *Frente de Organizaciones Sociales de Chiapas* (FOSCH) aglutinando as principais entidades *campesinas* da região, todas elas infiltradas pelos guerrilheiros: *Asociación Rural de Interés Colectivo* (ARIC), *Alianza Nacional Campesina Independiente Emiliano Zapata* (ANCIEZ), *Organización Campesina Emiliano Zapata* (OCEZ), *Central Independiente de Obreros Agricolas y Campesinos* (CIOAC) e a *Unión Nacional de Organizaciones Regionales Campesinas Autônomas* (UNORCA). Os manifestantes, principalmente os identificados à ANCIEZ, eram disciplinados e notava-se uma grande quantidade de mulheres. Alguns levavam arcos e flechas, outros tinham os rostos pintados. A mobilização seguiu ordenadamente, embora houvesse tensão no ar. Dirigentes indígenas fizeram discursos muito duros. Dom Samuel Ruiz discursou sobre o aumento da violência estrutural sobre as comunidades indígenas, "violência de quinhentos anos" que negava o legítimo direito de desenvolver todas as potencialidades autênticas do ser humano. A culminação do protesto se deu na *Plaza de Armas* ou *Plaza 31 de Marzo*, assim chamada por ser esta a data da fundação, no ano de 1528, da cidade de San Cristóbal. Ali num ato de forte simbolismo os manifestantes, com paus e marretas, derrubaram uma imensa estátua de bronze do conquistador espanhol Diego de Mazariegos. Um grupo de policiais tentou conter os manifestantes, mas uma verdadeira chuva de pedras e a

---

[41] "Con motivo del 12 de octubre". In: *EZLN: Documentos y comunicados.* (vol. 3). Prólogo de Antonio García de Léon e crônica de Carlos Monsiváis. México, Ediciones Era, 1997.

aproximação ameaçadora de homens mascarados os intimidaram[42]. As faixas erguidas pelos campesinos, na maior parte sob a efígie de Zapata, eram eloqüentes:

"HOY CUMPLE QUINIENTOS AÑOS DE ROBO, MUERTE Y DESTRUCCIÓN DEL PUEBLO INDÍGENA"
"12 DE OCTUBRE, DÍA DE DESGRACIA"
"PINCHE TRATADO NOS TIENE MALTRATADOS"

***

No Brasil também houve protestos por todo o país no ano de 2000. Em Porto Seguro, a réplica da original Nau Capitania não funcionou e a polícia espancou índios e militantes de movimentos sociais (entre os quais obviamente o MST). Mais de cinco mil índios e manifestantes de diferentes movimentos sociais foram impedidos de entrar neste evento, considerado o mais importante da comemoração oficial dos 500 anos do descobrimento. A Polícia Militar baiana prendeu mais de 100 pessoas. Cinco bispos defensores da causa indígena deixaram de comparecer à missa em Coroa Vermelha, na qual o enviado do papa pediu perdão a índios e negros por crimes históricos contra eles.

Podemos conferir essa vontade de denunciar a "história de cinco séculos de invasão" através de uma canção bem difundida entre os integrantes do MST (faz parte do um CD 'oficial' do Movimento), composta pelo poeta-militante Zé Pinto, cujo título é "**500 anos de resistência índia-negra-popular".** A letra do baião diz que:

A invasão chegou de barco nesta América Latina
Veio riscado da Europa este plano de chacina
Vinham em nome da civilização
Empunhando a espada e uma cruz na outra mão (bis)

[42] DÍAZ (1995) Op. cit. p. 151, afirma que os subcomandantes Marcos e Pedro estavam presentes filmando a mobilização que trataram como verdadeiro ensaio para o levante de 1994. Os elementos mascarados que amedrontaram as forças policiais seriam comandos guerrilheiros dispersos pela cidade que responderiam em caso de agressão.

Nos pelourinhos da morte sangue derramado
Pra mão-de-obra barata índio e negro escravizados
São três histórias neste grande continente
Uma bem antes dos invasores chegar

E a segunda cinco séculos de invasão
E a resistência índia-negra-popular
E a terceira é a que vamos construindo
Pra destruirmos a raiz de todo mal
E a nova etapa vai trilhando por aqui
Quinhentos anos Campanha Continental

Esta história de dois mundos pelo mundo se espalhou
Com uma visão colonialista não mostraram nossa dor
Mas reascende um grito de resistência
Seguindo exemplos dos verdadeiros heróis
O grito negro de Zumbi vem dos Palmares
Marçal, Proaño e tantos ergueram a voz
Estão presentes em nossa Organização
Pra ter mais força é preciso unificar
Marchando firme contra toda escravidão
E o farol de Colombo vai se apagar[43]

A canção fala em três tempos históricos: o primeiro seria a história dos primeiros habitantes daqui, os indígenas; a segunda "história" se iniciou a partir da 'invasão' portuguesa que tornou os habitantes originais da terra "mão-de-obra barata" e trouxe os negros escravizados. Esse processo de opressão vem, contudo, acompanhado por uma "resistência índia-negra-popular". A terceira etapa da história é constituída pela atual luta dos movimentos populares que "vamos construindo para destruir a raiz de todo mal".

Boaventura dos Santos é um intelectual que tenta elaborar uma "epistemologia do Sul" cuja exigência mais premente é a necessidade de se pensar a questão do colonialismo ou, mais exatamente, do *pós-colonialismo.* A concepção de que a modernidade ocidental é fundada sobre uma "violência matricial" – o sistema colonial – e que principalmente as sociedades latino-americanas, se aparentemente já se libertaram do colonialismo político, ainda padecem de um colonialismo social e cultural é essencial para a construção desta "epistemologia do Sul", já que, segundo Boaventura ainda *"vivimos en sociedades donde*

[43] MST. *Nosso jeito de cantar – livro de canções populares e da terra.* São Paulo, ANCA, 2001, p. 9.

no se puede entender la opresión o la dominación, la desigualdad, sin la idea de que seguimos siendo, en muchos aspectos, sociedades coloniales."[44]

Tanto as origens quanto a natureza desses dois, e de vários outros movimentos sociais, que ocorrem principalmente no campo latino-americano, com seus objetivos e visões de luta podem e devem ser inscritos dentro de perspectiva temporal de *larga duração.* Seguindo rapidamente este ponto de vista da *larga duração histórica*, difundido pelo historiador Fernand Braudel,[45] percebemos que os fenômenos sociais não podem ser suficientemente entendidos se nos encerrarmos, para sua consideração, nas temporalidades da curta ou da média duração, e que portanto é necessário abrir sempre generosamente a lente temporal de nosso exame, incorporando às nossas explicações estas visões de muito mais largo alento temporal.[46] Seguindo este pensamento podemos ampliar nossa compreensão sobre os atuais movimentos sociais, encarando, por exemplo, o neozapatismo como a manifestação do último estágio da longa cadeia de movimentos de resistência indígena/camponesa presente no México e em toda uma zona importante da América Latina, que percorre a história dos últimos cinco séculos da evolução de nossa civilização latino-americana, marcando-a com a presença recorrente destes movimentos de rebelião das populações índias, negras e populares, como escreve um dirigente do MST:

> Não nos pertencemos individualmente. Somos a projeção histórica de nossos antepassados. Carregaremos não apenas os traços físicos de nossos pais e avós. Mas também sonhos e esperanças que eles formularam e incutiram em nossa consciência, pois sabiam que através

---

[44] SANTOS, Boaventura de Souza. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social: encuentros en Buenos Aires.* Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2006, p. 50.

[45] Sobre esta visão de longa duração ver o artigo de Fernand Braudel "Historia y ciências sociales. La larga duración", no livro *Escritos sobre historia.* México, FDC, 1991.

[46] "Desde una perspectiva histórica de "larga duración", el conflicto de Chiapas, o mejor dicho la resistencia y la rebelión de los indios de Chiapas que se destapó a la luz pública en el noventa y cuatro nos da, sin duda, mucho que pensar. Sobre todo en el sentido siguiente: si miramos las cosas desde la larga duración, deberíamos tener en cuenta que el proceso que comenzó en 1492, o en 1523, según se lo quiera ubicar, es decir el proceso de la Conquista, es una empresa que todavía no ha terminado. Creo que lo importante sería partir de esta idea: que la Conquista de América aún está en marcha. Vistáis las cosas, el levantamiento de los indios de Chiapas es un hecho que muestra cuáles son las características actuales del *inacabamiento* de la Conquista". ANDRADE, Bolívar Echeverría. "Chiapas y la conquista inconclusa". In: ROJAS, Carlos Antonio Aguirre [*et. al.*] *Chiapas en perspectiva histórica.* Espanha, El Viejo Topo, 2002, p. 105.

de nós continuariam vivos. Eis porque se empenharam em moldar nossa conduta. Cabe a nós, neste momento, definir "em que futuro" viverão nossos descendentes... Nada pode ser mais perigoso do que algo que se move por conta própria. Pois foge do controle e da repressão dos poderosos.[47]

4.6. Nas fronteiras entre o mito e a história

O Comandante Tacho com quadro do "general-em-chefe" ao lado do subcomandante insurgente. Foto do Centro Xojobil.

Dificilmente os pesquisadores e estudiosos entrarão em acordo sobre a questão do que seria *o mito*. Muitos, porém, concordam que se trata, resumidamente, de uma forma de memória coletiva, uma certa modalidade de registro do passado na qual se plasma um evento real ou imaginário, mas também heróis (também reais ou não) e divindades que marcam o início de uma identidade espiritual, seja de uma comunidade ou grupo social específico, seja de um povo ou nação como um todo. Algo ou alguém que ajuda na incessante busca pelo sentido da existência. George Sorel[48] considerava o mito, precisamente, como uma vontade coletiva de crer e de querer, que forma o verdadeiro

---

[47] BOGO, Ademar. *A vez dos valores.* Caderno de formação n. 26. São Paulo, MST, 1998, p. 5.

[48] SOREL, G. *Reflexões sobre a violência.* São Paulo: Martins Fontes, 1992.

conteúdo da consciência histórica de um povo. A história, como concatenação de fatos reais e particulares, é uma coisa; a *história como consciência* é outra bem diferente. Ela é uma das responsáveis pelo mito.[49]

Em contraste com a história, que se refere a fatos “verdadeiramente ocorridos”, o conteúdo do mito pode ser tanto um acontecimento real quanto imaginário ou uma mescla de ambos com uma das porções exageradas ou suprimidas. Um mito pode ter sua origem num episódio que nunca ocorreu, mas que muitos pensam que efetivamente se passou. Em outras palavras, a verdade do mito não está no seu conteúdo, e sim no fato de ser uma crença aceita por setores sociais. É uma crença social compartilhada, não uma verdade sujeita a verificação.

Por ser considerado um meio de comunicação com os ancestrais, com as identidades grupais e os mistérios do cosmos e da natureza, o mito tem sido e seguirá sendo um instrumento para manifestar as aspirações coletivas mais profundas. É um transmissor de temores compartilhados. O conduto por onde fluem os sentimentos mais íntimos que comovem os diversos grupos sociais. É a linguagem escolhida para comunicar os anseios de felicidade, paz, harmonia, justiça por onde passam as pulsões que pedem um mundo melhor, ou pelo menos mais suportável. Quando se concentra em pessoas ou em seus atos, o mito é o construtor de seres legendários: heróis, messias, gênios, vilões, e outros personagens rodeados pelo halo fantástico do carisma.

As histórias das lutas camponesas ou indígenas estão repletas de mistérios, releituras e sobreposição de tempos. Como muitas vezes são transmitidas oralmente, de geração em geração, estão sujeitas as mais diversas ‘interpretações’ por parte das populações locais. Este fenômeno de sobreposições temporais, coincidências misteriosas, espíritos e intervenções divinas ou miraculosas, persiste até em movimentos atuais como mostram as palavras do subcomandante Marcos, quando ele fala dos primeiros tempos da guerrilha e dos ensinamentos “da montanha”:

---

[49] Sobre a problemática do mito na história ver sobretudo GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas.* São Paulo: Cia das Letras, 1987.

Estábamos mero en la montaña, ahí no se metía nadie. En esa época todavía ese sector de la montaña deshabitado era el lugar de los muertos, el lugar de los fantasmas, de todas las historias que poblaban, que pueblan todavía la noche en la Selva Lacandona y a las que los campesinos de la zona le tienen mucho respeto. Mucho respeto y mucho miedo. Ahí empecé a tocar y hacerme parte de este mundo de fantasmas, de dioses que reviven, que toman forma de animales o de cosas. Tienen un manejo del tiempo muy curioso, no se sabe de qué época te están hablando, te pueden estar platicando una historia que lo mismo pudo haber ocurrido hace una semana que hace 500 años, que cuando haya empezado el mundo. Cuando tratabas de hablar más sobre esas historias, decían: "No, pues, así me lo contaron, así dicen los viejos." Los viejos en eses entonces eran para ellos la fuente de la legitimidad de todo. De hecho ellos estaban en la montaña porque los viejos de sus comunidades lo habían aprobado. Para nosotros era una curiosidad entender de qué manera esa legitimidad provenía de esa historia tan confusa en términos temporales. Por ejemplo, un campesino te podía hablar de época de las monterías, cuando las grandes empresas sacaban la madera de la Selva Lacandona, en tiempos anteriores al porfiriato, como si él hubiera estado ahí. Personas de 20 o 30 años te platicaban y te daban datos perfectamente coherentes con los que tú habías leído en un estudio profundo de alguno de los investigadores de esa época de Chiapas. Cómo explicarlo, no sé. Yo me decía que era mucha coincidencia. Luego supe que en realidad así procede la historia, la otra historia no escrita por ellos. Se heredan las historias y el que las hereda las agarra como propias. Con el analfabetismo que hay, como no saben leer ni escribir, entonces escogen a uno de la comunidad a quien hacen que se aprenda de memoria la historia de esa comunidad. Si se presenta algún problema, con él se consulta, como si fuera un libro andante. Yo le platicaba a alguien el caso de Zapata, cómo Zapata se empataba con el Dios bueno, por llamarlo de alguna manera, de los mayas de esta región, lo que nosotros llamamos el Votán Zapata,[50] cómo se manejaba por ejemplo que Zapata era chiapaneco, que aquí nació y se fue a otro lado y por eso lo mataron, porque se fue: nunca debió haberse ido. Otros decían que no se murió, que se vino a esconder aquí, que anda en las montañas, y otros que lo conocieron. Así, cosas muy de leyenda, pero muy presentes, muy difícil de establecer que ocurrió en tal periodo: te están hablando como si hubiera pasado en estos días. Cuando estaba empezando la noche es cuando salían estas pláticas, ya fuera de programa, como decíamos nosotros. Empezábamos a platicar y se empezaba, cómo decirte, como a contagiar el ambiente. Ahí venían las historias del Sombrerón, las historias de Votán y de Ik´al, el Señor Negro, las historias de las cajitas parlantes, de la Ix´paquinté, que es una mujer que se aparece en la noche a los hombres

[50] A divindade "Votan" - o "coração" ou "o cabeça" é, segundo o estudioso Marcelino Machuca Martíbez, "um sacerdote negro, oriundo da Líbia e que, dizendo-se detentor da sabedoria outorgada ou haurida nos templos da deusa Maia, teria sido o primeiro sábio a pisar terras da América Central onde fundaria a civilização que em homenagem àquela deusa recebeu o nome de Maia. Fundou as cidades: Socnusco, Ocosingo e Nachan, sendo que esta posteriormente passou a chamar-se Palenque. Ordenou a fusão de seus homens com a raça local, por meio de casamentos; repartiu as terras de cultivo, reformou os hábitos de construir e lavrar, introduziu artes, ciências e técnicas industriais. Em viagens contínuas erigiu templos e fundou cidades desde Palenque até Término, no Golfo do México. Enviou seu filho Zamná a reconhecer e povoar a ilha que mais tarde veio a ser chamada Cuba. Quando faleceu, depois de estruturar um reino, foi por tal forma chorado pelo povo que depressa ganhou créditos de deus". DONATO, Hernâni. *Dicionário das mitologias americanas (incluindo as contribuições míticas africanas).* São Paulo, Cultrix, 1972, p. 256.

solos y hace que la sigan y cuando ya van a hacer lo que tienen que hacer, se desaparece y deja al hombre completamente... como pasa con los hombres en estas circunstancias.[51]

***

Momentos de grande importância para a vida cotidiana do MST, sobretudo durante o processo de ocupação, são as conversas ao pé da fogueira daqueles que assumem a vigilância noturna do acampamento. Nesses espaços onde um grupo de homens e mulheres (cada vez é maior a participação delas neste tipo de tarefa) é 'obrigado' a passar a noite em vigília (como geralmente se adota um sistema de rodízio, muitas vezes é a primeira oportunidade de convivência 'íntima' entre os acampados), ocorrem conversas dos mais variados temas. É bem comum que, madrugada adiantada, assuntos sobre espíritos, assombrações, seres sobrenaturais e mistérios envolvam os vigias noturnos.

Tive a oportunidade de participar de algumas dessas vigílias e pude ver como assuntos como a política, o futebol, os amores, enfim, os assuntos mais cotidianos, conforme a noite ia se adensando, perdiam espaço para os "*causos*" de cunho mais "místico", como diziam os camponeses. O interessante dessas "histórias da fogueira", que eu gostosamente anotava em meu caderno de campo, era que elas dificilmente tinham "dono". Cada um que "agarrava" uma história misturava elementos e colocava sua visão pessoal, com *sua palavra própria.* Outra característica dessas "conversações" é a alteração repentina do conteúdo e do "tom" da história, que de tensão e medo, rapidamente pode descambar para humor ou piada. Seriedade e zombaria, política e futebol, amores e desgraças caminham juntos nestas vigílias noturnas, por vezes silenciosas, por vezes cheias de histórias alimentadas pelo tabaco e pelo espírito de camaradagem. Existe uma dissertação que justamente analisa algumas "histórias" de assombração e sua relação com as concepções políticas, no Assentamento "Carlos Lamarca" no estado de São Paulo.[52] Muitas vezes essas histórias mencionavam seres sobrenaturais ou "folclóricos", que os

---

[51] Entrevista do subcomandante Marcos de 24 de outubro de 1994 originalmente em áudio e transcrita em VOS, Jan de. (coord.) *Viajes al desierto de la soledad: un retrato hablado de la Selva Lacandona.* México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2003, p. 328.

[52] RAMOS, Danilo Paiva. *Nervos da terra: histórias de assombração e política entre os sem terra de Itapetininga-SP.* Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social). São Paulo, USP, 2006.

trabalhadores rurais se divertiam em revelar para o “professor de São Paulo”. Outras eram sobre possessões, aparições de espíritos ou almas penadas; milagres e história de fé. Até histórias relacionadas à “luzes misteriosas no céu” e seres extraterrestres eram comuns.

De uma feita, e como exemplo destas conversas, um militante experiente do Movimento me contou que a participação de espíritos desencarnados, na formação e atuação do MST, era “muito forte e inegável”. Ele me contou a “história de Pai Véio (sic)”, que eu tentei anotar na escuridão:

> Esse senhor de barba longa e olhar fundo, tinha participado de várias reuniões importantes do nosso movimento lá no sul. Isso já faz tempo, era no inicio da organização. Nem boné vermelho não tinha. Era chapéu de palha mesmo... Eu que era novo no pedaço sempre achava, pelo seu jeitão e sua aparência, que aquele velho era um dos chefes do povão. Mas nunca cheguei a ouvir ele falar nada. Num certo momento ele parou de comparecer nas reuniões. Perguntei dele pro pessoal. Para minha surpresa alguns companheiros com quem eu falava me diziam: “Velho de barba branca? Eu nunca vi ninguém assim aqui”. Eu comecei a ficar louco mesmo. Como ninguém lembra justo do velho que, se via, era a figura principal das reuniões? De tanto eu perguntar, no outro dia veio falar comigo um companheiro que disse: “Preciso te contar uma coisa. Quem você está vendo nós chamamos de Pai Velho. Só quem é médium ou pai-de-santo consegue ver ele, por que ele já não tem mais carne”. Imagine minha cabeça! Desde aquele dia eu fui me iniciando nos Santos e aprendendo que nesta luta nossa temos muitos espíritos nos ajudando. Tem também contra nós, mas os que nos ajudam são muitos e muito bons. Gente que foi bem importante em outros tempos.[53]

[53] Anotações do caderno de campo.

Capítulo V

Momentos das lutas populares

E os autores intelectuais do delírio que nos convoca, os loucos que se atreveram antes de nós a sonhar nosso anseio são: Manuelita Sáenz, Simón Bolívar, Ricardo e Enrique Flores Magón, Emiliano Zapata e Ernesto Che Guevara.
180 anos, 85 anos, 80 anos, 30 anos depois, somos e não somos os mesmos.
Somos o final, a continuação e o começo.
Somos o espelho que é cristal que é espelho que é cristal.
Somos a rebeldia.
Somos a história teimosa que se repete para já não repetir-se, o olhar atrás para poder caminhar para frente.
Somos o máximo desafio ao neoliberalismo, o absurdo mais charmoso, o delírio mais irreverente, a loucura mais humana.
Somos seres humanos fazendo o que se deve fazer na Realidade, ou seja, sonhar.
Mas me ocorre agora que o mais importante de sonhar em Realidade é saber o que é que termina, o que é continua e, sobre tudo, o que é que começa...
180 anos depois da insônia de Bolívar e Manuelita Sáenz, 85 anos depois da profecia dos irmãos Flores Magón, 80 anos depois do sonho de Emiliano Zapata, 30 anos depois do sonho do Che sonhando a insônia de todos os americanos honestos e verdadeiros, o dia de hoje, 4 de abril de 1996, na Realidade americana declaro inaugurada a reunião preparatória do Encontro Intercontinental pela Humanidade e Contra o Neoliberalismo...

Subcomandante Insurgente Marcos

5.1. Afinidades combativas

> Nosotros somos los vengadores de la muerte. Nuestra estirpe no se extinguirá mientras haya luz en el lucero de la mañana.
> **Trecho do Popol Vuh citado na Quinta Declaração da Selva Lacandona - EZLN**

> É como se os oprimidos dissessem às gerações chamadas a sucedê-los: "Nós perecemos porque nos enganamos. Procurem onde está nosso erro".
> **Benjamim Péret – *O Quilombo de Palmares***

***

Como vimos quando analisamos as concepções e utilizações da memória histórica e de uma certa "mitologia política" ambas as organizações se consideram caudatárias das lutas populares, e mais especificamente, camponesas de suas nações. Neste capítulo, faremos uma breve digressão histórica de alguns destes episódios. Congelando situações, contrapondo momentos e personagens, tentaremos resgatar as conexões, ora ideológicas, ora mais subterrâneas ou "não-lineares", místicas por assim dizer, entre movimentos passados e seus confessos "continuadores" atuais. Michael Löwy forjou um conceito, o de "afinidades eletivas", que está bem de acordo com nosso intuito:

> Designamos por "afinidades eletivas" um tipo muito particular de relação dialética que se estabelece entre duas configurações sociais ou culturais, não redutível à determinação causal direta ou à "influência" no sentido tradicional. Trata-se, a partir de uma certa analogia estrutural, de um movimento de convergência, de atração recíproca, de confluência ativa, de combinação capaz de chegar até a fusão. Em nossa opinião, seria interessante fundar o estatuto metodológico desse conceito, como instrumento de pesquisa interdisciplinar que permite enriquecer, nuançar e tornar mais dinâmica a análise das relações entre fenômenos econômicos, políticos, religiosos e culturais.[54]

Essas "afinidades eletivas", que em nossa opinião possuem entre si organizações como EZLN ou MST, também aparecem entre diversos movimentos e rebeliões que as histórias de México e Brasil registram. A seguir selecionamos alguns eventos históricos que podem ser consideradas "raízes" dos atuais movimentos e que, de diversos modos, influenciam suas concepções ideológicas e contribuem para criação de sua "mística". Esta

[54] LÖWY, Michael. *Redenção e utopia.* São Paulo, Companhia das Letras, 1989, p. 13.

reconstituição não poderia contemplar todos os episódios, nem sequer a maioria das lutas camponesas no México e Brasil, mas tentamos abordar os principais momentos desta “longa história de levantes” focando, sempre que possível, as dimensões ideológicas ou imaginárias e seus substratos religiosos, utópicos e simbólicos.

5.2. Utopia da Terra Sem Males

No século XVI, no Brasil, ocorreram inúmeras insurreições entre as populações indígenas, algumas de natureza mágico-religiosas, outras messiânicas, como foi o caso da Confederação dos Tamoios (1563), a Santidade de Jaguaripe (1584 que ressurgiu ao menos cinco vezes até 1892) e a resistência tupi-guarani aos portugueses, que começou no século XVI e continuou nos séculos seguintes sob a forma migratória. Um dos mais intrigantes movimentos messiânicos indígenas foi um grande movimento histórico de migração religiosa dos tupis e guaranis na direção leste, durante os séculos XV, XVI e XVII, em busca da ‘Terra sem Males’ uma espécie de paraíso terrestre. Maria Isaura Pereira de Queiroz nos mostra como os primeiros cronistas e missionários assinalam uma grande efervescência religiosa em tribos guaranis nos primeiros tempos da colonização.[55] Profetas indígenas iam de aldeia em aldeia apresentando-se como reencarnações de heróis tribais, incitando os índios a abandonar o trabalho e a dançar, pois os “novos tempos”, que instalariam na terra um tipo de Idade de Ouro, estavam para chegar. Renato da Silva Queiroz afirma que essas migrações indígenas poderiam ser um eficiente mecanismo de controle demográfico, pois os que partiam à procura da “Terra Prometida” aliviavam os populosos grupos locais, contribuindo ainda para a manutenção de uma estrutura social igualitária.

> A respeito dos “profetismos indígenas”, numerosos relatos de cronistas e estudos mais recentes registraram as migrações dos tupis e dos guaranis à procura da “Terra Sem Males”, cuja existência é aventada no *corpus* mítico desses povos como um lugar em que o arco e a flecha caçariam sozinhos, ninguém envelheceria, nem adoeceria ou morreria, e tampouco seria dado em casamento. Arrebatados pelos inflamados discursos dos profetas-xamãs,

[55] Uma análise clássica dos movimentos messiânicos em tribos ‘primitivas’ está em: QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo.* Prefácio de Roger Bastide. São Paulo: Alfa-Omega, 2003, pp. 164-216.

cujas pregações anunciavam a iminência do fim do mundo e outras catástrofes, expressivos contingentes daqueles indígenas deixavam as aldeias à procura da "Terra Sem Males", não se sabendo ao certo se estimulados apenas pelo seu próprio repertório mítico-religioso ou se já sob influência dos missionários e suas crenças milenaristas.[56]

Talvez este movimento 'utópico-messiânico' indígena possa ser considerado como o primeiro episódio que alguns militantes sociais atuais consideram como a saga da luta pela terra no Brasil. Terra Sem Males foi o nome de muitos acampamentos organizados pelo MST, principalmente daqueles onde a presença de agentes religiosos (lembremos que nas décadas de 1980 e 90 a influência da CPT era enorme sobre o MST). Muitos agentes religiosos enxergavam neste fenômeno mítico-religioso das migrações indígenas, uma espécie de primeiro paradigma nacional da luta pela terra.

> A Terra Sem Males, que a mística guarani secularmente vem procurando, num êxodo comovente, é uma Terra Possível, o dever fundamental da História Humana, a tensa alegria de nossa Esperança em Jesus Cristo, o Senhor Ressuscitado, o Novo Céu e a Terra Nova que Deus jurou dar a seus filhos e filhas.[57]

A busca pela Terra Sem Males é considerada um dos momentos iniciais do longo caminho para a libertação da terra e do povo. "*O primeiro episódio da luta pela terra e a primeira utopia brasileira*".[58] Um grande veículo de propagação deste verdadeiro 'mito político', que transcendeu a causa indígena e incorporou-se à luta dos trabalhadores sem-terra, foi a criação da "Missa da Terra Sem Males" por Dom Pedro Casaldáliga, Pedro Tierra e Martin Coplas. Em 1978, "Ano dos Mártires da Causa Indígena", nas ruínas históricas de São Miguel das Missões (RS) nasceu a idéia da Missa da Terra Sem Males. A primeira celebração da Missa ocorreu em no dia 22 de abril de 1979, na Catedral da Sé, em São Paulo, com a participação de cerca de quarenta bispos. Constituída de um texto musical

---

[56] QUEIROZ, Renato da Silva. Mobilizações sociorreligiosas no Brasil: os surtos messiânico-milenaristas. In *Revista USP – Religiosidades no Brasil n. 67*. São Paulo, USP, novembro de 2005, p. 134.

[57] Dom Pedro Casaldáliga no encarte do CD "*Yvy Mara ei... Missa da Terra Sem Males*", São Paulo, Verbo Filmes, 2002.

[58] Esta frase, que retirei de um caderno de um estudante do MST no ITERRA (RS), é semelhante ao pensamento do influente poeta Pedro Tierra: "*Contra toda a violência, contra todo o sangue derramado, o Povo guarani foi capaz de sonhar a Terra Sem Males. Não foi um 'Céu Sem Males' foi uma Terra Sem Males, a utopia possível. A utopia construída pela luta dos oprimidos. A pátria libertada de todos os homens*". CD "Yvy, Mara ei..." Op. cit. sem página.

e recitado, a celebração tentava ambientar e traduzir indigenisticamente a Celebração Eucarística real. Acusada de “blasfema” e “sacrílega” a missa possui um conteúdo fortemente crítico do etnocentrismo e do lucro capitalista. Muito apreciada por dirigentes do MST, esta missa representa o cerne de uma “mística” comum a vários movimentos camponeses e indígenas da América Latina, incluindo o EZLN, e sua abertura em coro canta:

> Em nome da Luz de toda Cultura.
> Em nome do Amor que está em todo amor.
> Em nome da Terra Sem Males,
> Perdida no lucro, ganhada na dor,
> Em nome da Morte vencida,
> Em nome da Vida,
> Cantamos, Senhor!
>
> Herdeiros de um Império de extermínio,
> Filhos da secular dominação,
> Queremos reparar nosso pecado,
> Viemos celebrar a nova opção...
> Ressurreição
> Na Ceia da Morte e da Vida,
> A antiga memória perdida;
> A morte dos povos do passado
> Na festa do povo esperado...
> Ressurreição
> A história da América inteira,
> Nesta Memória de libertação;
> Na Páscoa ameríndia
> Ainda sem Ressurreição...
> Ressurreição... Ressurreição...
>
> Morena de Guadalupe, Maria do Tepeyac...
> Congrega todos os índios
> Na estrela do teu olhar;
> Convoca os Povos da América
> Que querem ressuscitar.

5.3. O Novo Mundo dos Missionários

A descoberta do Novo Mundo excitou profundamente a imaginação de muitos religiosos da época. Algumas ordens católicas, principalmente a dos franciscanos, iniciaram uma interpretação e um discurso místico sobre os novos acontecimentos, enraizados em idéias salvacionistas do cristianismo primitivo e nutridas por idéias messiânicas provindas do pensamento religioso medieval (mais tarde muitas destas idéias seriam "mescladas" à mentalidade e escatologia indígenas). Segundo o historiador mexicano Enrique Florescano:

> Los hombres de temperamento místico observaron la sucesión de descubrimientos, conquistas y evangelizaciones bajo la influencia de los libros sagrados del Viejo y del Nuevo Testamento, sumergidos en las profecías que describía el Libro del Apocalipsis y animados por las imágenes medievales que anunciaban la aparición inminente de hechos maravillosos: la instauración de un reino que duraría mil años, la salvación de la humanidad por la llegada de un mesías que la redimiría y el fin del mundo.[59]

Jerónimo Mendieta, autor da obra *Historia eclesiástica indiana*, escrita entre 1571 e 1596, formulou o que se pode considerar como a "*interpretación mística de la conquista*".[60] Imbuído das idéias escatológicas de Joaquin de Fiore, Mendieta compôs uma nova interpretação da conquista, concebeu a missão evangelizadora dos franciscanos como a retomada da primitiva igreja dos apóstolos, considerou que os indígenas eram a "matéria" ideal para instaurar um paraíso terrestre e infundiu um sentido místico e escatológico ao processo histórico americano:

> Mendieta vio en la condición de los indios cualidades adánicas: eran mansos, dóciles, simples, humildes, obedientes y vivían en armonía con la pobreza. "Los indios eran las criaturas del Señor" frecuentemente mencionadas en el Nuevo Testamento. Eran inocentes, simples y puros, "los que heredarían el reino del cielo". Eran la materia perfecta para recrear el ascetismo y la pobreza apostólica que había caracterizado a los fundadores de la cristianidad, ideales sólo compartidos por los frailes y los indios. Mendieta pensaba que "los frailes de la órdenes mendicantes y los indios constituían el alma de la población de la ciudad celestial".[61]

---

[59] FLORESCANO, E. *Memoria mexicana.* 3 ed. México: FCE, 2002, p. 280.
[60] PHELAN, John Leddy. *El reino milenario de los franciscanos em el Nuevo Mundo.* México, UNAM, 1978, p. 50.
[61] FLORESCANO (2002). Op. cit, p. 283-284.

As mensagens místicas e escatológicas de religiosos como Mendieta, na realidade embasavam o projeto de implantar em terras americanas, os ideais de pobreza e pureza evangélica da Igreja primitiva. Estes ideais do cristianismo primitivo foram elevados a condição de princípio básico da ordem franciscana por seu fundador, Francisco de Assis, que considerou a pobreza um estado que levaria à realização das promessas contidas nas escrituras. Para Joaquim de Fiore, o profeta dos franciscanos espirituais, o milênio era, sobretudo, destinado aos pobres, aos mais humildes, aos últimos entre todos os homens.[62]

No entanto, o cumprimento do ideal de pobreza e o desinteresse por bens materiais dos franciscanos levaram a uma série de enfrentamentos com as Coroas de Espanha e Portugal e com os grupos sociais que dirigiam as colônias. Para estes, a conversão espiritual da população indígena era um objetivo secundário dentro de sua estratégia política e econômica. Desde a descoberta de metais preciosos, primeiramente nas colônias espanholas, a realidade histórica marchava aceleradamente para a construção de uma sociedade mercantil. Os missionários, por sua vez, acreditavam que sua pregação culminaria na criação de um "gigantesco monastério", no qual os índios, guiados por padres e religiosos, se dedicariam a glorificar e adorar a Deus, separados e protegidos dos colonizadores europeus e sua influência maligna. Bartolomé de Las Casas havia apenas proposto manter separados os índios dos espanhóis laicos, mas vários missionários consideravam esta separação como indispensável para a mística da realização de sua Nova Jerusalém.[63] Darcy Ribeiro resume bem o sentido deste processo missionário:

---

[62] No próximo capítulo examinaremos algumas relações entre cristianismo e socialismo. Por ora, consideramos interessante apenas transcrever uma opinião de Michael Hardt que considera o exemplo de São Francisco de Assis uma grande inspiração para o moderno militante comunista: "Há uma lenda antiga que pode servir para iluminar a vida futura da militância comunista: a de São Francisco de Assis. Examine-se a sua obra. Para denunciar a pobreza da multidão ele adotou essa condição comum e ali descobriu o poder ontológico de uma nova sociedade. O militante comunista faz o mesmo, identificando na condição comum da multidão sua enorme riqueza. Francisco, em oposição ao capitalismo nascente, recusou todos os instrumentos de disciplina, e em oposição à mortificação da carne (na pobreza e na ordem constituída) propôs uma vida de alegrias, incluindo todos os seres da natureza, os animais, a irmã lua, o irmão sol, as aves do campo, os humanos pobres e explorados, juntos contra a vontade de poder e corrupção. Mais uma vez na pós-modernidade, encontramo-nos na situação de Francisco, propondo contra a miséria do poder a alegria do ser. Esta é a revolução que nenhum poder controlará – porque o biopoder e o comunismo, a cooperação e a revolução continuam juntos, em amor, simplicidade e também inocência. Esta é a irreprimível leveza e alegria de ser comunista". HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império.* Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 437.

[63] FLORESCANO (2002) Op. cit, p. 289.

> Os místicos franciscanos que se viam à frente do sistema de castas de índios remanescentes das civilizações pré-colombianas avançam, recrutando-os para converter pirâmides pagãs em templos cristãos suntuosos, para maior glória de Deus. Sonham ordenar a vida indígena segundo as regras da Utopia, de Morus, inspirados anacronicamente na indianidade original. Acreditam, mesmo, que era possível abrir essa alternativa para a conquista, fazendo da expansão européia a universalização da cristandade. Encarnada nos corpos indígenas, a cristandade ingressaria no Milênio Joaquinista, em que a felicidade se alcançaria neste mundo. No Brasil, os jesuítas foram adiante no mesmo caminho, reiventando a história.[64]

5.4. Frei Bartolomé de Las Casas, o 'defensor dos índios'

O Frei Bartolomé de Las Casas (1474-1566), considerado por Gustavo Gutierrez como um grande precursor da Teologia da Libertação, é tido como o mais autêntico "apóstolo dos índios", ou em suas palavras, "procurador e protetor universal de todos os povos indígenas". Las Casas foi autor de dezenas de livros implacáveis onde narrou, com minúcia de detalhes, o macabro processo de conquista dos territórios do Caribe, América Central, México, Colômbia, Venezuela e Peru. Sua obra mais famosa e que gerou mais controvérsias é a *Brevíssima relación de la destrucción de la Índias,*[65] escrita em 1542, onde Las Casas expressou o crescente questionamento das guerras de conquista e a validez dos direitos da Espanha às terras americanas. Neste texto inspirado e pungente, Las Casas descreve a terra americana como uma espécie de éden e seus povos nativos como seres humildes, dotados de muitas virtudes naturais. Descreveu também, com sua prosa inflamada, as sucessivas "hecatombes" que destruíram este paraíso. Os conquistadores europeus, que haviam sido elogiados por cronistas anteriores, foram chamados por Las Casas de "ladrões", "tiranos sem escrúpulos" e "assassinos" que mediante a tortura, a rapina e a espada haviam arrasado, em um processo "verdadeiramente infernal", as terras onde floresciam os povos indígenas. Esta ação de destruição foi seguida pela imposição das

---

[64] RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido de Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras, 1995, p. 61.

[65] No Brasil a obra foi editada com: LAS CASAS, Frei Bartolomé de. *O paraíso destruído: brevíssima relação da destruição das Índias.* Porto Alegre: L&PM, 2001.

encomiendas,[66] da escravidão e das pragas, que combinadas, exterminaram mais de 15 milhões de índios em algumas décadas.[67]

Las Casas não apenas denunciava. Ele propôs, para frear essa catástrofe, um novo sentido para o governo colonial. Exigiu a emancipação imediata dos índios escravizados, a abolição da *encomienda* e um tratamento mais justo para os indígenas. Em momentos mais radicais, propôs também confiscar a metade das propriedades dos *encomenderos* e com o dinheiro atrair colonos mais "honestos" e com mais vocação agricultora. Acusou estes grandes proprietários de terras e gentes de construir sua fortuna sobre o roubo, a exploração e o assassinato de índios e recomendou ao rei Carlos IV prender os mais ricos e expropriar suas terras.

Eduardo Galeano considera que o frei Bartolomé de Las Casas era "*o homem mais odiado e mais amado da América. Voz dos mudos, teimoso denunciador de quem por cobiça converte Jesus Cristo no mais cruel dos deuses e o rei em lobo faminto de carne humana*".[68] De fato, na visão do frei, Jesus Cristo era um deus libertador, cujo sacrifício havia mostrado aos seres humanos o caminho da redenção. Em sua opinião, difundir o Evangelho com a espada era cair na heresia, atacando os religiosos que argumentavam que a conquista armada era um passo necessário para a entrada do Evangelho, numa terra obviamente sob o domínio de Satanás.

Em 1543, Bartolomé de Las Casas, acompanhado de quarenta dominicanos, chegou para ser o primeiro bispo de Chiapas. Sua missão era evangelizar os nativos e o frei imaginou criar uma nova sociedade, composta exclusivamente por religiosos e indígenas, e dedicada a tornar realidade os ideais dos primeiros cristãos. Desde sua chegada travou um embate com os *encomenderos,* os colonos e os funcionários da Coroa espanhola. Combateu a escravidão dos indígenas e tentou introduzir um sistema de sociedade muito semelhante

[66] *Encomienda* era a instituição que, durante o império colonial espanhol, concedia a um colonizador laico o tributo ou o trabalho de um grupo de índios. Na teoria, e na maioria das vezes somente nela, o *encomendero* deveria proteger e evangelizar.
[67] FLORESCANO, E. *Memoria mexicana.* México: FCE, 2002, p. 306.

[68] GALEANO, Eduardo. *Memória do fogo I: os nascimentos.* Porto Alegre, L&P, 1996, p. 139.

às reduções jesuíticas sul-americanas, onde a paz resultaria do trabalho comunitário e cooperativo cujos frutos seriam divididos entre todos os habitantes. O novo bispo não agüentou ficar mais que três anos em Chiapas. Las Casas encontrou enormes dificuldades com o vice-rei Don Antônio de Mendoza, favorável à escravidão dos índios. Frustrado e após graves conflitos com os colonos e *encomendieros,* decidiu retornar à Espanha em 1547, não retornando mais ao Novo Mundo.

Quinhentos anos após o nascimento de Las Casas, em 1974, o então governador de Chiapas, Manuel Velasco Suárez teve a idéia de convocar um congresso para celebrar os "150 anos de mexicanidade de Chiapas",[69] com o eixo central na figura do "defensor dos índios" e primeiro bispo de Chiapas. A idéia, que se transformaria no explosivo *I Congresso Indígena* celebrado em San Cristóbal de Las Casas, estava sendo concebida pelas autoridades governamentais como um encontro acadêmico de latino-americanos especialistas "lascasianos". O governador Velasco pediu a ajuda do bispo Samuel Ruiz para a organização do evento. Este respondeu provocativo: "*O que significa fazer uma homenagem a Las Casas? Se não participam os indígenas é contradizer Las Casas*".[70]

Esta foi a 'deixa' para a organização de em evento realmente indígena, onde talvez, pela primeira vez em mais de 400 anos, delegados de várias etnias, representando cerca de mil comunidades, discutiram durante quatro dias os temas que mais lhe eram importantes: terra, saúde, educação, trabalho. Alguns autores consideram os documentos resultantes daquela "festa da palavra" como o germe da primeira Declaração da Selva Lacandona que, vinte anos mais tarde, o EZLN tornaria pública. A agitação e as mobilizações resultantes deste encontro histórico causaram um profundo mal-estar no governo e entre os latifundiários, pois ali nascia uma nova força social indígena que, sem dúvida, deixaria marcas nas experiências futuras. O bispo Samuel Ruiz foi alvo de várias críticas de setores da elite por haver deturpado o sentido original do evento. Suas palavras continuavam provocativas: "*Ontem nos perguntaram por que elogiam tanto o primeiro bispo e o atual só*

---

[69] Somente em 1824 Chiapas começou a formar parte da república Mexicana.
[70] FAZIO, Carlos. *Samuel Ruiz: el caminante.* México, Dirca Impresores, 1994, p. 103.

recebe críticas. Muito simples, respondemos: Frei Bartolomé já está morto e não causa tantos danos aos atuais encomenderos”.[71]

5.5. A Guerra do Sete Povos das Missões e Sepé Tiaraju

A Guerra dos Sete Povos das Missões tem sido apontada como sendo a razão derradeira para a expulsão da Companhia de Jesus dos domínios ibéricos na América. Desde o apoio dos padres à rebelião dos índios missioneiros, a ordem viu aumentar a desconfiança que havia entre as autoridades metropolitanas quanto aos objetivos reais de sua ação catequizadora. Alguns anos depois, os jesuítas foram sendo expulsos de ambos os impérios: Portugal, em 1759, e Espanha, em 1768.[72]

A experiência dos Sete Povos das Missões, no Rio Grande do Sul, e das vinte e seis “missões” que existiram em território hoje da Argentina e Paraguai, foi considerada “*comunista demais para os cristãos burgueses e cristã demais para os comunistas da época burguesa*”.[73] O povo guarani, que em seu próprio idioma significa guerreiro, abdicou do seu belicismo para dedicar suas energias a tarefas pacíficas e altamente civilizadas. As terras, que se estendiam por quase meio milhão de quilômetros quadrados, eram *indivisas* (terras de Deus) e o gado, comum. Em cada missão, a propriedade do solo e dos animais era coletiva, facilitando a criação de campos e pastagens para bois, ovelhas e cavalos, além da policultura. Florescia o artesanato, iniciavam-se algumas atividades industriais. Fabricavam-se tecidos, móveis e instrumentos musicais, montavam-se e produziam-se relógios, construíam-se igrejas e fazia-se vinho. Estas reduções índias dos jesuítas que representavam uma “utopia concreta” e foram chamadas de República dos Guaranis

---

[71] Idem. Ibidem, p. 105. A atuação do bispo Samuel Ruiz e o ‘Encontro Indígena’ de 1974 serão analisado mais pormenorizadamente no próximo capítulo.

[72] BITTENCOURT, Circe. (org.) *Dicionário de datas da história do Brasil.* São Paulo: Contexto, 2007, p. 48.

[73] LUGON, Clovis. *A república “comunista” cristã dos guaranis 1610-1768.* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976, p. 15.

duraram mais de cento e cinqüenta anos (1610-1768) e incitaram a imaginação e elogios de intelectuais europeus como o anti-clerical Voltaire e de Montesquieu.[74]

> No sul do Brasil, perto da atual fronteira com a Argentina, os jesuítas organizavam os índios em missões. Ali todos trabalhavam para o bem da comunidade. Os índios escolhiam entre si os próprios líderes. O que era produzido pelo trabalho de todos era distribuído entre as famílias, conforme a necessidade. Todos eram iguais. [75]

Sepé Tiaraju que quer dizer "facho de luz", na fé do povo "São Sepé", corregedor da Missão de São Miguel e o mais ilustre chefe guerreiro guarani, foi assassinado, juntamente com outros mil e quinhentos companheiros, pelos exércitos de Espanha e de Portugal, irmanados na hora do combate nos campos de Caiboaté, dia sete de fevereiro de 1756. Seu grito de guerra era "*Esta terra tem dono*", ainda hoje é entoado por militantes do MST ao ocupar fazendas naquela região. Em homenagem à sua figura e à resistência dos guaranis, a CPT instituiu a Romaria da Terra, mobilização que leva milhares de trabalhadores, todos os anos, no mês de fevereiro, para algum lugar significativo de luta pela terra e pela reforma agrária. As primeiras Romarias (1977 a 1979), foram realizadas no local onde Sepé-Tiaraju morreu em combate. Hoje existe uma tentativa de canonização de Sepé Tiaraju relacionada com a Teologia da Libertação e com organizações como a CPT e o MST.

O trabalho do irmão Antonio Cechin, assessor de movimentos sociais, entre os quais o MST, é um exemplo dessa resistência e da disputa pelo símbolo de Sepé no Rio Grande do Sul. Para ele as "*Missões Jesuíticas e São Sepé são ao mesmo tempo nossa utopia e nossa profecia*":

> Nossas Comunidades Eclesiais de Base (CEBs), inspiradoras de nossa Teologia da Libertação, ao lado de não poucos Movimentos Populares, beberam, nos inícios da década de 1970, da pipa de vinho místico produzido nos parreirais espirituais cultivados pelos índios missioneiros personificados na figura carismática de Sepé e seus 1500 companheiros mártires do Caiboaté. Foi bebendo dessa fonte de águas puras das Missões Jesuíticas, polarizadas em torno da figura do mártir Sepé, que as CEBs de Ronda Alta,

[74] COMITÊ DO ANO DE SEPÉ TIARAJU (org.) *Sepé Tiaraju: 250 anos depois.* São Paulo: Expressão Popular, 2005, p. 7.

[75] MST. *Calendário histórico dos trabalhadores.* São Paulo, Setor de educação/Formação, 1999, p. 24.

> emblematicamente, no dia 7 de setembro de 1979, comemorativo da Independência do Brasil, deixaram o recinto do Colégio Marista de São Gabriel, onde acontecia o 1º. Encontro Estadual, para abraçar os companheiros que acabavam de ocupar a fazenda Macali. As CEBs de Ronda Alta haviam parido o MST com essa primeira conquista de terra. Seguiu-se, pouco tempo depois, a ocupação da Fazenda Brilhante. Na Encruzilhada Natalino, as mesmas CEBs derrotaram simbolicamente as forças militares da ditadura comandadas pelo major Curió. Estava aberto o caminho do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (MST) rumo à grande Reforma Agrária no latifúndio Brasil. O MST ficou debaixo das asas protetoras das Comunidades de Base até o ano de 1984 quando, em encontro memorável, se tornou movimento autônomo.[76]

Os membros do MST se designaram a si mesmos, no Rio Grande do Sul, como 'Filhos de Sepé', nome com que batizaram, entre muitos exemplos, um dos seus maiores assentamentos, localizado no município de Viamão.

5.6. A luta nos quilombos e Zumbi dos Palmares (1655-1695)

"*De todos os sentimentos que fervilham no coração do homem, o anseio de liberdade é certamente, um dos mais imperiosos e a sua satisfação é uma das condições essenciais da existência*". Com estas palavras o poeta surrealista Benjamim Péret inicia seu surpreendente ensaio sobre o quilombo de Palmares.[77] De fato, Palmares e seu último e mais famoso líder, Zumbi, ocupam um lugar especial no imaginário das rebeliões sociais brasileiras justamente por ser o símbolo máximo da luta por este ideal tão difícil de se explicar, mas tão fácil de compreender que é a liberdade.

Ao analisar o atual movimento zapatista do México, o professor Antonio Cândido fez um sagaz comentário que, de certa maneira associa o potencial da luta dos indígenas mexicanos, excluídos e humilhados por séculos de racismo e exploração, com a luta histórica dos negros no Brasil. E esta luta tem como símbolo maior o conjunto de comunidades de escravos fugidos e do seu último líder que ficou conhecido como Zumbi dos Palmares:

---

[76] COMITÊ DO ANO DE SEPÉ TIARAJU (2005). Op. cit. pp. 37-38.

[77] PÉRET, Benjamin. *O quilombo dos Palmares.* Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002.

> Lendo sobre o movimento zapatista dos nossos dias senti de novo a força desse papel histórico dos mexicanos e entendi como, a partir de velhas raízes comunitárias das populações indígenas, tem sido possível afirmar com tanta sinceridade e tanta energia o lema: '*Para todos todo, nada para nosotros'*. Este lema supera o indigenismo convencional que focaliza o índio, transformando-o em conceito abstrato que permite nada fazer na prática, porque a cortina verbal reluz de modo enganador como solução aparente. Ao contrário, ele focaliza os índios – concretos, variados, íntegros na sua realidade humana de espoliados e oprimidos. De tal maneira que extravasa das condições peculiares do México e passa a valer para toda a nossa América Latina plurirracial, excluída, humilhada, vítima de uma das mais odiosas separações entre rico e pobre de que há notícia, porque vem inclusive agravada pelas outras separações, como, no Brasil, a maior de todas, entre branco e negro.[78]

Certa vez, numa conversa com um grupo de sem-terra baianos sobre o EZLN, um deles me falou que "*no Brasil até a sigla seria parecida: a libertação nacional é a mesma, só que o Z de Zapata seria o Z de Zumbi"*. Mais do que símbolo de luta pela liberdade, Palmares é símbolo de todo o conjunto das lutas dos negros brasileiros, desde a escravidão até hoje. "*E não só de negros, não. Todo brasileiro, mesmo que não tenha um pingo de sangue africano nas veias, mas que tenha um pingo de vergonha na cara deve reconhecer como sua a luta de Palmares*".[79]

Atualmente o dia 20 de novembro, "Dia da Consciência Negra", é uma homenagem ao desaparecimento (assassinato segundo alguns autores, suicídio heróico segundo outros) do personagem que condensou a saga de resistência dos quilombos contra as forças escravistas e mercenárias: Zumbi dos Palmares.[80] Zumbi representa o negro altivo e rebelde, que resistiu à escravidão e lutou pela liberdade até a morte, tornando-se um ícone para os movimentos negros, mas também, obviamente para o maior movimento popular brasileiro, o MST.

---

[78] CÂNDIDO, Antonio. "A luta e a palavra". In: BUENROSTRO Y ARELLANO, Alejandro; OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. (org.) *CHIAPAS: construindo a esperança.* São Paulo: Paz e Terra, 2002, p. 48.

[79] Anotações do caderno de campo.

[80] Para uma reconstituição desta data histórica ver: BITTENCOURT, Circe. (org.) *Dicionário de datas da história do Brasil.* São Paulo: Contexto, 2007, pp. 271-274.

Nascido num dos mocambos do quilombo de Palmares, o futuro líder quilombola foi capturado, ainda bebê, por uma expedição militar. Adotado por um padre, ganhou de batismo o nome de Francisco. O padre o criou, educou e alfabetizou. Aos dez anos Francisco tornou-se coroinha e começou o aprendizado do latim. O menino teve uma educação impecável, numa época em que raros brancos sabiam ler e escrever. Em 1670, aos quinze anos de idade, Francisco fugiu com um grupo de escravos de volta para o quilombo dos Palmares, sua terra natal. Logo se desfez do símbolo mais direto de sua condição escrava: o nome cristão. A partir daí, Francisco passou a ser Zumbi. Abandonava o nome que homenageava provavelmente o santo católico Francisco de Assis, protetor dos pobres, para assumir o novo, africano, que significava algo como "Deus da Guerra", "Fantasma Imortal" ou "Morto Vivo".

Luís Câmara Cascudo diz que a palavra zumbi vem do quimbundo "*nzumbi*": "espectro", "duende", "fantasma". Confunde-se com o seu homófono Zumbi, provindo de "*nzámbi*", divindade ou realeza. "*M'ganga Zumbi*", dizem os negros cabindas referindo-se a Deus. O folclorista aponta o reflexo do Zumbi em diversas entidades noturnas (sempre a associação com o obscuro e negro) e "diabólicas" tais como o lobisomem, o Saci, o Caipora e o Curupira. Nesta acepção, Zumbi é protetor da selva e seus caminhos. Há também uma vaga tradição de um Zumbi retraído, misterioso, taciturno, saindo apenas à noite, referida por Nina Rodrigues.[81]

Pouco se sabe sobre a religiosidade no quilombo de Palmares. Contrariando algumas afirmações de que o catolicismo imperou na confederação dos Palmares, Benjamim Péret declarou que a religião dos palmarinos "*devia conter uma proporção muito pequena de cristianismo, mesmo popular, e uma dose considerável de feitiçaria*".[82] A maior parte dos estudiosos tende a acreditar que a religião do quilombo era um sincretismo entre o catolicismo popular e as crenças africanas, principalmente as de origem banto. Não é improvável, dado o grau de adoração que recebia como 'entidade suprema' ou rei de Palmares, que Zumbi tenha sido objeto de certa "adoração" por parte dos seus "súditos".

[81] CASCUDO, Luis da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro.* Belo Horizonte, Ed. Itatiaia Limitada, 1984, p. 810.
[82] PÉRET, Benjamim. (2002). Op. cit, p. 98.

Alguns estudiosos afirmam que "*o rei se fazia rodear de um corpo de guardas, ministros, mulheres e escravos, que lhe prestavam cega obediência*".[83] Não existe dúvida de que Zumbi conquistou seu reino através do seu talento e carisma, sendo eleito entre um seleto grupo de hábeis guerreiros, mas podemos imaginar, como foi representado no filme *Quilombo* de Cacá Diegues, a influência de autoridades religiosas em sua consagração.

Outro aspecto que merece ser melhor estudado é o papel das mulheres nos quilombos. É crescente o interesse, principalmente entre mulheres militantes de diversos movimentos populares, pela trajetória de Dandara, uma importante liderança feminina negra que lutou, junto com Ganga-Zumba e ao lado de Zumbi (ela pode ter sido uma das "companheiras" de Zumbi), contra o sistema escravista do século XVII no Brasil. No MST, diversos acampamentos, brigadas e "palavras de ordem" recordam o nome de Dandara - "mulher guerreira". Segundo o pesquisador Zezito Araújo:

> Não há registro do local do seu nascimento, tão pouco de sua descendência africana. Os relatos nos levam a entender que ela nasceu no Brasil e estabeleceu-se no Quilombo dos Palmares ainda menina. Quando os primeiros negros se rebelaram contra a escravidão no Brasil e formaram o Quilombo dos Palmares, Cerca Real dos Macacos – Serra da Barriga, Alagoas – Dandara estava junto com Ganga-Zumba. Participou de todos os ataques e defesas de resistência palmarina. Na condição de líder, Dandara questionara os termos do tratado de paz assinado por Ganga-Zumba e o governo Português. Ficou contra o tratado e combateu Ganga-Zumba juntamente com Zumbi. Sempre perseguindo o ideal de liberdade, Dandara desconhecia os limites quando estava em jogo a segurança do Quilombo dos Palmares e a eliminação do inimigo. Chegando perto da cidade do Recife depois de vencer várias batalhas, Dandara pediu a Zumbi a tomada da cidade. Outra passagem marcante dessa líder palmarina, foi quando esta se colocou ao lado de Zumbi contra Ganga-Zumba, por este assinar o tratado de paz com o governo Português. Sua posição levou outras lideranças palmarinas a ficarem ao lado de Zumbi dos Palmares. Para Dandara, a paz em troca de terras no vale de Cucaú, era a destruição da República dos Palmares e a volta à escravidão. Dandara foi morta em 1694 com outros palmarinos, quando da destruição da Cerca Real dos Macacos, em 6 de fevereiro.[84]

As histórias de Palmares, Zumbi e Dandara, de conteúdos tão fortes e primordiais, foram criadas e recriadas, principalmente pela tradição oral, mas também através de

---

[83] RAMOS, Arthur. *As culturas negras no novo mundo.* São Paulo: Ed. Nacional, 1979.

[84] ARAÚJO, Zezito de. "Dandara". In: *Quem é quem na negritude brasileira.* Brasília: Secretaria Nacional de Direitos Humanos do Ministério da Justiça, 1998, p. 74.

músicas, festejos e produção escrita. Mesmo envoltos numa áurea mítica, muitas vezes ganhando um tom lendário que beira mesmo o sagrado, Palmares e seu maior líder Zumbi jamais morreram no ideário popular. Tanto que a serra da Barriga abriga hoje em dia uma população que se identifica como descendentes de Palmares. E que vive de uma forma muito parecida com a dos quilombolas. Isto também ocorre no cotidiano de milhares de sem-terra que, espalhados pelo território nacional, decidem escolher o nome de Palmares, signo e sinônimo de vida livre e digna, para seus assentamentos ou acampamentos.[85]

Palmares tem lugar de destaque na "mitologia" política do MST. Esta experiência representa a primeira tentativa, e sob certa perspectiva, o "módulo básico de luta" para os marginalizados pela sociedade colonial (diz-se que nos quilombos habitavam também índios, mestiços e até brancos renegados). Em junho de 1995, no último dia do 3º. Congresso Nacional do MST realizado em Brasília, ao reunirem-se com o presidente Fernando Henrique Cardoso, dirigentes do MST, além da pauta de reivindicações e da bandeira do movimento, entregaram ao presidente uma estatueta de Zumbi dos Palmares.

O sociólogo Clóvis Moura, afirma que o período escravista brasileiro foi marcado pela atuação de duas classes fundamentais: a dos escravizadores e a dos trabalhadores escravizados.[86] Como estamento oprimido, os cativos criaram várias formas de resistência ao regime que os oprimia. Clóvis Moura, que escreveu *Rebeliões da senzala: quilombos, insurreições, guerrilhas*, de 1959, afirmou que o quilombo "*representa uma forma contínua de os escravos protestarem contra o escravismo. Configura uma manifestação da luta de classes*".[87] Dessa forma, no Brasil, como em outras partes da América onde existiu o escravismo moderno, esses ajuntamentos proliferaram como sinal de protesto do negro escravo às condições desumanas e alienadas a que estavam sujeitos.[88] O francês Roger Bastide comenta que:

---

[85] Segundo Décio Freitas, "*o termo quilombo é aportuguesamento de kilombu, que em quimbundo significa arraial ou acampamento*". FREITAS, Décio. *Escravos & senhores de escravos.* Porto Alegre, Mercado Aberto, 1983.

[86] MOURA, Clóvis. *Quilombos: resistência ao escravismo.* São Paulo: Ática, 1993.

[87] Idem. Ibidem.

[88] Adelmir Fiabani escreve que estes "ajuntamentos" no Brasil, em geral, receberam o "nome de mocambo, quilombo e palmar. O habitante dessas comunidades era chamado de quilombola, calhambola, mocambeiro, mucambeiro, mocambista, palmarinos e papa-mel. [...] Na América, o fenômeno recebeu nomes diversos:

> Esta resistência pode ter tomado formas diferentes: o suicídio que é a resistência dos fracos, mas que se fundamentava em uma concepção religiosa – a idéias de que depois da morte a alma voltaria ao país dos antepassados; o aborto voluntário das mulheres, com o fito de poupar seus filhos do jugo da escravidão; o envenenamento dos senhores brancos, com a ajuda de plantas tóxicas, a sabotagem do trabalho; a revolta e a fuga por fim.[89]

Numa publicação do setor de educação/formação do MST, considera-se que "*para muitos revolucionários, o Quilombo dos Palmares pode ser considerado a Primeira República Livre da América Latina*".[90] Esta união de pequenos povoados autônomos sobreviveu, combatendo sempre, por quase um século. Ao final, Palmares concentrava cerca de 30 mil habitantes em diversas comunidades e dominava uma enorme área encravada na região mais rica da colônia, entre Pernambuco e a Bahia.[91] Sua destruição exigiu armar um exército de 7 mil soldados, chefiados pelos mais experimentados homens de guerra de toda colônia, principalmente paulistas. No início de fevereiro de 1694, a capital de Palmares, Macaco, foi invadida e destruída pelas tropas de Domingos Jorge Velho. Palmares tombava, mas Zumbi ainda resistiria quase dois anos embrenhado nas matas até ser traído por um de seus homens e morto em novembro de 1695.

A história da resistência escrava não começa nem termina com a queda de Palmares ou a morte de Zumbi. Ela se mostra presente nos quatrocentos anos de escravidão no Brasil, expressando-se das mais diversas formas, adaptando-se às mais diversas condições. O Brasil ainda carrega um pesado legado que vem da escravidão e deve encarar este problema

---

palenques na Colômbia e em Cuba; *cumbes* na Venezuela; *marrons,* no Haiti e nas demais ilhas do Caribe francês; grupos ou comunidades de *cimarrones*, em diversas partes da América Espanhola; *marrons,* na Jamaica, no Suriname e no Sul dos Estados Unidos". FIABANI, Adelmir. *Mato, palhoça e pilão: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes (1532-2004).* São Paulo: Expressão Popular, 2005, p. 283.

[89] BASTIDE, Roger. *As Américas negras: as civilizações africanas no Novo Mundo*. São Paulo: DIFEL/Edusp, 1974.

[90] MST. *Calendário histórico dos trabalhadores.* São Paulo, Setor de educação/Formação, 1999, p. 78.

[91] Os principais povoados que formavam a chamada Confederação dos Palmares chamavam-se *Acotirene, Andalaquituche, Zumbi, Tabocas, Osenga, Subupira, Macaco, Dambranga* e *Amaro*. Estima-se que quando Zumbi surgiu como líder de Palmares, em 1672, a população brasileira era de aproximadamente 200.000 pessoas, sendo mais de 110.000 escravos e as demais, brancos, índios e mestiços livres. Dados retirados de Ynaê Lopes dos Santos em "Zumbi", *Coleção Rebeldes Brasileiros: homens e mulheres que desafiaram o* poder (fascículo n. 7). São Paulo, Ed. Casa Amarela, sem data.

de frente. A enorme desigualdade social entre brancos e negros, o racismo e a discriminação das elites são um dos aspectos da herança escravista na formação da nossa sociedade que encontra muitas ramificações até os dias atuais. Como disse, numa palestra no anfiteatro da FFLCH, em 1997, João Pedro Stédile:

> Ideologicamente, nós, os pobres, ficamos contando nossa história: 'Bom, meu avô veio do norte da Itália, morto de fome'. O outro diz: 'Ah, o meu avô foi escravo'. E outro: 'Minha avó era índia'. Mas, se pesquisar entre os fazendeiros de hoje: 'Quem foi teu avô?' Todos foram escravocratas! Gente que se criou batendo em negro, botando no pelourinho... Nós temos uma herança cultural na história das elites que remonta à escravidão. Por isso eles não podem admitir que pobre se organize.

5.7. Messianismo e milenarismo nas lutas indígenas e camponesas

No seu clássico estudo sobre o messianismo, Maria Isaura Pereira de Queiroz afirma que a concepção popular de messias deriva das palavras do profeta Isaías:

> O povo que andava nas trevas viu grande luz; os que moravam em terra de sombras da morte, a luz resplandeceu sobre eles. Porque um menino nasceu, nos foi dado um filho; traz o governo em seus ombros. Seu nome será Conselheiro admirável, herói de Deus, Padre Eterno, Príncipe da Paz, nascido para restabelecê-la e afirmá-la através do direito e da justiça, desde agora e para sempre.[92]

No seio da tradição da religião judaica, o messias é o personagem concebido como um guia divino que deve levar o povo ao fim glorioso da humilhação e dos sofrimentos, estabelecendo um reino terreno comparável ao Paraíso na Terra. Se ampliarmos a definição para outras tradições, veremos que o messias é alguém enviado ou "possuído" por uma divindade para trazer a vitória do Bem sobre o Mal, ou para corrigir as imperfeições do mundo, permitindo a inauguração de uma era de maior bem-estar e justiça. Ele é, portanto, um líder religioso e um reformador social. Geralmente lhe são atribuídas qualidades pessoais extraordinárias - comprovadas por vezes por faculdades mágicas e milagrosas – que lhe configuram essencialmente como um líder carismático. Queiroz cita Max Weber ao entender por carisma:

[92] QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de (2003). Op. cit, p. 25.

> A qualidade extraordinária que possui um indivíduo (condicionada de forma mágica em sua origem, quer se trate de profetas, de feiticeiros, de árbitros, de chefes de bando ou de caudilhos militares); em virtude desta qualidade, o indivíduo é considerado ora como possuidor de forças sobrenaturais ou sobre-humanas – ou pelo menos especificamente extraquotidianas, que não estão ao alcance de nenhum outro indivíduo – ora como enviado de Deus, ora como indivíduo exemplar e, em conseqüência, como chefe caudilho, guia ou líder.[93]

Estes indivíduos que agem em essência para subverter ou romper com a ordem estabelecida geralmente consideram-se enviados divinos, mas também podem ser vistos como reencarnações de personagens históricos, imaginários ou míticos. Outra característica marcante do messias é seu dom com a palavra. Geralmente são oradores hipnóticos e, na tradição cristã, muitas vezes apresentam-se como a "encarnação do Verbo". É comum realizarem profecias e pregações sobre o "reino messiânico" ou sobre uma outra era e uma nova humanidade. Geralmente este "reino" está localizado no tempo futuro, criando o messias um tempo de expectativa e anunciando as características e a chegada dos "Novos Tempos". Neste sentido, podemos nos referir ao Milênio. Maria Isaura nota com propriedade que o problema do Milênio é mais vasto que problema do messianismo.[94] Não é apenas por meio de um enviado divino que se pode inaugurar no mundo o paraíso terrestre; este pode resultar da formação de seitas sem chefes, ou mesmo de práticas mágicas adequadas. O termo *milenarismo,* normalmente, remete à busca de uma salvação total, iminente, derradeira, terrena e coletiva. Geralmente se refere a movimentos sociais que procuram uma mudança radical e maciça de acordo com um plano divino predeterminado. Seus membros rejeitam, em geral, a ordem social vigente e dela se afastam. De tempos em tempos ocorrem explosões de violência sob a forma de um ataque, por parte dos crentes, às autoridades estabelecidas – ou, como veremos nos casos de Canudos, Contestado, Quisteil ou Cancuc, um ataque dessas autoridades à comunidade milenarista. Os movimentos messiânicos prevêem que a salvação universal virá pela aparição de um messias que haverá de reinar. No cristianismo, portanto, os movimentos milenaristas são por excelência messiânicos.

---

[93] Idem. Ibidem, p. 27.

[94] Idem, p. 31.

O messias possui também grandes capacidades organizativas. Geralmente se destaca por seu conhecimento das múltiplas forças que movem a comunidade onde atua. Por vezes, em contraste com outros dirigentes religiosos ou civis que somente conseguem controlar uma parte dos processos que promovem, o líder messiânico se ocupa dos problemas da vida cotidiana, aconselha, ensina e doutrina dando consolo a seus adeptos, está atento aos acontecimentos do exterior e organiza seus seguidores criando novas hierarquias. Podemos afirmar que, no final das contas, o objetivo último de um líder messiânico é criar uma comunidade governada por suas próprias leis. Tal seria o caso de Antonio Conselheiro, os monges João Maria e José Maria, Jacinto Canek e Sebastián Gómez de la Gloria, líderes excepcionais que criaram uma nova organização religiosa, política, econômica e militar, cuja autoridade suprema recaía neles ou em um grupo reduzido que os incluía. Ou seja, fundaram uma nova hierarquia social, criaram um novo "reino", uma espécie de teocracia carismática com uma economia moral, uma estrutura política e um exército dedicados a realizar o ideal ambicioso de um governo autônomo.

5.8. Messianismo e rebelião em terras maias

Durante os séculos XVI, XVII e XVIII a área habitada por povos de raiz maia (sobretudo nos estados mexicanos de Yucatán e Chiapas e na vizinha Guatemala) esteve envolvida numa singular seqüência de surtos religiosos, freqüentemente associados a insurreições contra a ordem colonial da Nova Espanha. Na sua grande maioria, estes episódios expressaram, ao lado de reivindicações sociais, um comportamento religioso característico dos movimentos milenaristas. Antonio Porro, que realizou um estudo sobre estes movimentos, considera que a recorrência destas rebeliões e surtos "*sugeriu-nos que a área maya constituísse, ao lado do Brasil indígena, da Melanésia, da África Negra e de outras regiões consideradas tipicamente 'messiânicas', um âmbito privilegiado para o estudo deste fenômeno social*".[95] Porro listou mais de vinte movimentos, surtos ou insurreições deste tipo chegando à conclusão de que existiu na área maia, a partir da conquista européia, uma tradição messiânico-milenarista que se revela com temas

[95] PORRO, Antonio. *Messianismo Maya no período colonial.* São Paulo: FFLCH-USP, 1991, p. 48.

recorrentes da literatura histórico-profética, e em periódicos surtos religiosos e incidentes políticos, ora reprimidos ao nascer pela sociedade dominante, ora eclodindo em movimentos milenaristas, messiânicos ou não.

O historiador mexicano Antonio García de León compara a história de Chiapas, com suas desiguais e descontínuas situações econômicas, à pele de um imenso jaguar: com manchas irregulares, onde se combinam partes claras, de uma maior penetração das relações capitalistas, com as partes escuras e profundas que vêm de um passado imemorial.[96] Um dos traços mais notáveis desta história regional é a resistência indígena e camponesa que caracterizou, por séculos, o tortuoso desenrolar dos acontecimentos deste estado que sempre foi considerado uma das zonas mais pobres do país. A exploração, a discriminação e os "maus tratos" que sofreram os camponeses e indígenas sempre estiveram muito presentes no cotidiano da sociedade chiapaneca. Isto permitiu que desde o princípio suas demandas não se restringissem somente à recuperação de suas terras, estendendo-se para outros elementos da estrutura de poder: monopólio dos mercados; questões religiosas e paroquiais; impostos e contribuições pessoais; racismo; pouca remuneração pelo trabalho; falta de representação governamental. Em Chiapas também encontramos historicamente a expressão ideológica de movimentos rebeldes expressa em forma religiosa. O messianismo foi o meio aglutinador destes camponeses que reagiram coletivamente contra sua situação de opressão. Mas em Chiapas, também como no caso de Canudos, o mais importante foi a organização social, econômica e política que os camponeses rebeldes conseguiram obter chegando até à criação de um poder paralelo, mesmo que temporário, em diversas zonas deste "remoto" estado do México.

A região montanhosa central de Chiapas, conhecida como *Los Altos*, era e continua sendo habitada por uma densa população indígena composta por dois grupos lingüísticos majoritários: os Tzotzil a oeste e os Tzental a leste. Para o norte, descendo a cordilheira em

[96] GARCÍA DE LEÓN, Antonio. Prólogo: "El jaguar de la noche". In: *EZLN: documentos y comunicados – 1 de enero / 8 de agosto de 1994.* (vol. 1). México: Ediciones Era, 2003, p. 11. Sobre o tema das resistências indígenas em Chiapas é fundamental a leitura, do mesmo autor, de: *Resistência y utopía: memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia* (2 vols.) México: Ediciones Era, 1985.

direção a Tabasco, a região era habitada por Zoques e Choles. Nos primeiros anos do século XVIII, esta população estava organizada em comunidades territorialmente definidas (os atuais municípios) e auto-governadas pelo sistema de hierarquias cívico-religiosas de mandato rotativo. Estas “administrações” locais estavam subordinadas e integradas ao sistema colonial espanhol, cujos mandatários, na antiga *Ciudad Real* (hoje San Cristóbal de Las Casas), administravam a justiça e coletavam os impostos. A região fora catequizada desde meados do século XVI principalmente por dominicanos. As principais vilas e povoados indígenas tinham padres residentes e *Ciudad Real* era sede de bispado. No início do século XVIII esta região foi palco dos surtos messiânicos que culminaram, em seus momentos de apogeu, na formação de um “proto-estado” indígena governado por uma elite teocrática que pregava a eliminação dos espanhóis e *ladinos.*[97] Não caberia aqui uma revisão de todos estes eventos envoltos em mistérios que mesclavam elementos do cristianismo “rústico” com a religiosidade maia tradicional. Basta ressaltar que a aparição de Virgens e Santos indígenas, bem como de cruzes e pedras que se comunicavam com os homens miraculosamente, assim como a existência de messias ou enviados divinos e a expectativa de grandes catástrofes naturais e do fim dos tempos eram recorrentes nestes episódios.[98]

Os povos de origem maia se destacam entre os que mais resistiram à conquista européia. Em Yucatán e Guatemala não foram submetidos até 1703 e novamente voltaram a se rebelar inúmeras vezes. Em Chiapas, organizaram a grande Revolta Tzental em 1712. A dissidência religiosa começou a manifestar-se entre os indígenas tzentales em 1708, quando passaram a venerar um ermitão que as autoridades espanholas consideraram demente. Naquele ano, o clero prendeu o ermitão num monastério, mas ele escapou e, dois anos depois, sua influência cresceu assustadoramente. Desta vez, tanto a Igreja como as autoridades civis decidiram deportá-lo definitivamente causando sua morte ao sair de

---

[97] São chamados *ladinos* os mestiços de espanhóis e indígenas em Chiapas. A palavra também se refere a quem atua com astúcia e dissimulação para conseguir o que quer.

[98] Para uma análise mais apurada de episódios como A Virgem de Zinacantán (1709-1710); a Virgem de Santa Marta e seus milagres de Chenalhó (1711-1712); o reino da Virgem de Cancuc (1712-1713); a Guerra de Santa Rosa Chamula (1867-1870), entre outros ver: PORRO (1991). Op. cit; e também os livros de BRICKER, Victoria Reifler. *El cristo indígena, el rey nativo: el sustrato histórico de la mitologia del ritual de los mayas*. México, Fondo de Cultura, 1993 e de WASSERSTROM, Robert. *Clase y sociedad en el centro de Chiapas.* México, Fondo de Cultura, 1992.

Chiapas. Sua morte não interrompeu a dissidência religiosa, pelo contrário, surgiu um movimento milenarista novo e muito mais forte.

Em 1712, uma menina de treze anos, Maria López de la Candelária, havia visto a própria Virgem Maria que se comunicou com a pequena índia. Os índios do povoado de Cancuc, onde vivia Maria Candelária, levantaram um altar no lugar onde, segundo a menina, havia lhe aparecido a Virgem. Primeiramente centenas, depois milhares de pessoas acudiram a orar ante o altar e seus seguidores pediram ao clero local que lhe reconhecesse a legitimidade do milagre. Os frades dominicanos, que eram a ordem religiosa mais influente de Chiapas, se negaram a satisfazer estes solicitações. Considerando o altar como signo de bruxaria e heresia, tentaram destruí-lo no que recuaram frente às abertas ameaças de rebelião por parte dos fiéis. No entanto, esta tentativa dos padres lançou as sementes da revolta. Sob a liderança de um dos "caciques" tzentales, Sebastián Gómez, que mais tarde acrescentou o título "de la Gloria" ao seu nome, o novo culto à Virgem desafiou tanto a supremacia religiosa do catolicismo como a autoridade secular da Espanha. Gómez convocava abertamente os indígenas a uma guerra de extermínio contra os espanhóis. Os anciões do conselho de Cancuc proclamavam um novo culto, afirmando que já não havia nem Deus, nem Rei e que de agora em diante somente deviam crer e obedecer à Virgem das aparições e a Sebastián, que se apresentava como enviado divino que havia vindo para libertar os indígenas das sujeições humilhantes. A Virgem que havia baixado do céu ao *pueblo* de Cancuc, ordenando expressamente matar todos os espanhóis e mestiços para que somente indígenas dominassem de novo todas as terras, em liberdade de consciência, sem pagar tributos reais, nem dízimos eclesiásticos e para extinguir totalmente a religião católica e o domínio espanhol. O culto da Virgem de Cancuc e o inusitado movimento religioso que criou um clero indígena e uma organização política rebelde à dominação espanhola foram violentamente suprimidos, quando tropas espanholas metodicamente combateram os exércitos da Virgem. Ao princípio, os índios rebeldes, que chegaram a somar mais de seis mil homens, atacaram e venceram auxiliados pelo elemento surpresa. Mas o êxito durou pouco. Alguns meses depois da eclosão da rebelião, chegaram a Chiapas tropas espanholas vindas da Guatemala e do centro do México, esmagaram o movimento e executaram barbaramente seus líderes. A recorrente utopia indígena de uma sociedade

governada por autoridades religiosas e civis indígenas teria que esperar mais alguns anos para manifestar-se novamente.

5.8. A insurreição de Canek

Escola Autônoma “Jacinto Canek” em território zapatista.
Foto do Centro Xojobil.

No ano de 1761, dois movimentos com acentuado caráter messiânico canalizaram a insatisfação das populações indígenas de descendência maia. O episódio, que ficou conhecido como a insurreição de Canek no povoado de Quisteil, na península de Yucatán, se iniciou banalmente com a repressão espanhola a um festejo religioso tradicional e evoluiu para a “coroação” de um índio chamado Jacinto Canek - “*el que todo lo puede*” - que devolveria o poder aos indígenas, incitando os índios a lutar contra a sujeição espanhola. O clima de exaltação religiosa e rebelião tomou conta da região, levando o temor de que um fulminante levante indígena liquidasse com os brancos da região. Espalharam-se boatos que os livros sagrados como os “*Chilam Balam*”[99] haviam anunciado

[99] Os livros do legendário profeta Chilam Balam de Mani haviam sido escritos antes de 1597. O subcomandante Marcos num comunicado intitulado “*Tres mesas para la cena de fin de siglo*” de 26 de fevereiro de 1998, insere citações do famoso livro de profecias indígenas *El Libro de los Libros del Chilam Balam*: “Despertarán los no despiertos, los que están sin despertar todavía en este tiempo de siete días de reinado efímero, de reinado pasajero, de siete soles de reinado. El aspecto de sus hombres será Holil Och, Zarigueyas-ratones, pero inútilmente gobernarán disfrazados con piel de jaguar... Felices serán los hombres del mundo y prosperarán los pueblos de toda la tierra; se acabarán los Osos

a destruição dos espanhóis, enquanto Canek preparava seu exército dizendo que ninguém deveria temer a morte eterna. Mesmo que morressem em batalha, exortava o messias aos indígenas, conheceriam o paraíso se estivessem untados com um óleo milagroso que ele mesmo produzia e dissessem a oração do: "*Dios Padre, Dios hijo y Dios Espíritu Santo*".[100] Depois de combates sangrentos com as sempre melhores equipadas tropas espanholas, Jacinto Canek foi capturado, barbaramente torturado e morto. Seus seguidores mais próximos também foram punidos com morte por esquartejamento, outros prisioneiros sofreram torturas públicas e tiveram suas orelhas cortadas, estigmatizando aqueles que participaram da rebelião de Canek. Além destes castigos exemplares, ficou proibido, sob pena de morte, que os indígenas da região utilizassem qualquer tipo de armas. Também se proibiu a prática de festas tradicionais e a utilização de instrumentos musicais de origem indígena. Em 1762 foi destruído o povoado de Quisteil sendo sua localização exata até hoje desconhecida.

Uma sutil "homenagem" dos zapatistas à insurreição de Quisteil está na epígrafe do "Ensaio sobre a guerra geoestratégica em Chiapas" escrito pelo subcomandante Marcos em 20 de novembro de 1999, que cita um trecho do livro de Ermilo Abreu Gómez, *Canek: historia y leyenda de un héroe maya:*

> Ya anochecido y por un atajo llegaron al pueblo Ramón Balam y Domingo Canché. Escapaban de la matanza que los blancos hacían entre los indios. Balam había recibido un machetazo en la espalda y sangraba. Jacinto Canek le dijo: Ya se cumplen las profecías de Nahua Pech, uno de los cinco profetas del tiempo viejo. No se contentarán los blancos con lo suyo, ni con lo que ganaron en la guerra. Querrán también la miseria de nuestra comida y la miseria de nuestra casa. Levantarán su odio contra nosotros y nos obligarón a refugiarnos en los montes y en los lugares apartados. Entonces iremos, como las hormigas, detrás de las alimañas y comeremos cosas malas: raíces, grajos, cuervos, ratas y langostas del viento. Y la podredumbre de esta comida llenará de rencor nuestros corazones y vendrá la guerra. Los blancos gritaron: "Se han sublevado los indios![101]

***

Meleros, Cabcoh, Las Zorras. Ch´amacob, las Comadrejas que chupan la sangre del vasallo. No habrá gobernantes mezquinos, no habrá gobierno mezquino; no habrá ya lambiscones de príncipes ni habrá quien pida sustitutos. Ésta es la carga, lo que manifiesta este 12 Ahahu Katún... Justas y obedecidas serán las órdenes de los Señores legítimos para alegría del mundo". *EZLN: Documentos y comunicados* (vol. 4). Op. cit, p. 168.

[100] BRICKER, Victoria Reifler. (1993). Op. cit, p. 122.

[101] *EZLN: Documentos y comunicados* (vol. 4). Op. cit, p. 383.

Nestes movimentos messiânicos, os indígenas foram mobilizados por idéias milenaristas e apocalípticas tão radicais que chegaram a propor o desaparecimento da ordem existente e a criação de um novo reino, governado somente por indígenas. Uma característica destes movimentos é que, apesar de se iniciarem como simples ataque à Igreja que lhes nega o reconhecimento de seus santos, virgens e cultos, logo se convertem em ferozes antagonismos étnicos, numa luta que desemboca numa crítica do sistema de dominação e numa rebelião radical contra o opressor, onde a recusa do pagamento de tributos e a reivindicação de terras tradicionais é patente.

Na sublevação de Quisteil, Jacinto Canek recorre ao prestígio mítico do imperador asteca Moctezuma[102] e se faz coroar com o nome de Jacinto Uc Canek Chichán Moctezuma. Assim como na insurreição de Cancuc, as esperanças do triunfo do movimento indígena estão baseadas na ressurreição de grandes líderes do passado (os *tlatoani)* e na participação de forças sobrenaturais. Como nos mitos pré-hispânicos da destruição do sol, uma sucessão de terremotos, inundações, relâmpagos e furacões deveria acabar com os exércitos espanhóis:

> Las armas que vencerán a los españoles provienen del arsenal mítico indígena: hechiceros especializados en artes mágicas, soldados inmunes a la muerte, jefes dotados de poderes extraordinarios, fuerzas sobrenaturales que actúan a favor de los indígenas.[103]

Os movimentos promovidos pelos explorados e excluídos, “classes párias” segundo Enrique Florescano, desejosos de mudar sua situação e expulsar os grupos opressores foram numerosos no período colonial, como testemunham estes e tantos outros movimentos que agitaram as populações indígenas. O sistema colonial, ao dividir as camadas da sociedade em “castas” diferenciadas pela cor da pele, a riqueza e a posição social, criou um cenário onde constantemente estalavam conflitos entre os numerosos grupos. O conflito mais radical foi o que opôs a minoria branca contra os povos indígenas. A imposição do deus cristão e a pressão dos impostos e tributos dos funcionários reais, padres, fazendeiros,

---

[102] Geralmente grafado em português como Montezuma como, por exemplo, na obra de TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América – a questão do outro.* São Paulo, Martins Fontes, 1983.

[103] FLORESCANO, E. *Memoria mexicana.* México: FCE, 2002, p. 453.

mineiros e comerciantes brancos sobre as estruturas dos *pueblos* indígenas fizeram desta relação um conflito, de intensidades variáveis, mas permanente. Nas palavras do historiador Enrique Florescano:

> Asediados por una presión general, los pueblos indios imaginaron toda suerte de valladares para frenar la ofensiva que amenazaba con arrasarlos. En condiciones de dominación crearon una cultura de la resistencia, una serie de dispositivos que les permitieron absorver las peores agresiones del mundo exterior sin dejar de ser indios. Adaptaron a sus tradiciones los valores del conquistador, y mediante esa simbiosis construyeron nuevas solidariedades comunitarias, centradas en los santos patronos de los pueblos, la posesión comunal de la tierra y los lazos de sangre y de parentesco. Pero como eran defensas de comunidades diminutas y aisladas, con frecuencia los frágiles equilibrios de los pueblos se deshacían ante las presiones del exterior. En todos los casos en que la integridad, la estabilidad o la cohesión de los pueblos fueron amenazadas por fuerzas externas, las creencias y los símbolos religiosos desempeñaron un papel decisivo: obraron como defensa y centro articulador de la comunidad amenazada.[104]

5.9. A Guerra de Castas

Não poderíamos deixar de mencionar, neste breve levantamento de rebeliões "messiânicas" do sudeste mexicano, a Guerra de Castas de Yucatán ocorrida de 1847 até 1901. Victoria Bricker escreve que "*es indudable que de todos los movimientos de insurrección ocurridos en la historia del Nuevo Mundo, la Guerra de Castas de Yucatán fue el que más triunfos cosechó y el que más cerca estuvo de la victoria final*".[105] Durante mais de cinqüenta anos no século XIX, os maias que habitavam a parte oriental de Yucatán resistiram a todas as tentativas de "pacificação". Houve momentos em que chegaram a dominar politicamente toda a província. Como nos casos de outras rebeliões deste tipo, a Guerra de Castas de Yucatán teve um sólido núcleo religioso. A rebelião conseguiu resistir às investidas das forças mexicanas que não sufocaram o movimento logo na sua primeira fase. Assim, o núcleo religioso inicial se tornou uma "nova" religião com igrejas, credo e cultos bem particulares. Foi, portanto, um dos movimentos maias de "revitalização" que alcançou seu desenvolvimento mais completo. Bricker considera que as tentativas dos povos maias de "revitalizar" sua cultura tomaram dois aspectos. Primeiramente, uma

[104] Idem. p. 451.

[105] BRICKER (1993). Op. cit. p. 171.

tentativa de reinterpretar ("revitalizar") os símbolos do mundo católico que lhes impuseram os conquistadores espanhóis, com o objetivo de transformar estes símbolos em algo mais de acordo com sua experiência indígena. Outro aspecto seria a tentativa de libertação do que os indígenas consideravam ser a dominação estrangeira, e a tentativa de estabelecer um governo próprio, ainda que baseado, mesmo no âmbito religioso, no "modelo" ocidental.

O culto do milagre da "Cruz Falante", surgido durante a Guerra de Castas do Yucatán foi particularmente estudado por Nelson Reed.[106] Este pesquisador considera que este movimento foi um dos únicos a alcançar integralmente os seus objetivos, na medida em deu origem a uma nova sociedade e uma nova religião institucionalizada. Politicamente, a Cruz Falante manteve coesos entre si e separados da nação mexicana os maias de Yucatán até 1900. Como valor nuclear da cultura e como religião ativa e polarizadora dos símbolos de auto-identificação, ela sobrevive, embora naturalmente modificada, entre alguns grupos maias dos estados mexicanos de Yucatán, Quintana Roos e Chiapas. As palavras do Comando Geral do EZLN no ato de abertura do *I Encontro Intercontinental pela Humanidade e contra o Neoliberalismo*, realizado em San Andrés Salamchen de los Pobres, o "Aguascalientes de Oventik", no dia 27 de julho de 1996 estão repletas de menções sobre esta tradição maia[107]:

> Estamos há dez anos vivendo nestas montanhas, preparando-nos para fazer a guerra. Dentro destas montanhas construímos um exército.
> Antes, nas cidades e nas fazendas, nós não existíamos.
> Nossas vidas valiam menos que as máquinas e os animais.
> Éramos como pedras. Como plantas que existiam pelos caminhos.
> Não tínhamos palavra.
> Não tínhamos rosto.
> Não tínhamos nome.
> Não tínhamos manhã.
> Nós não existíamos.
> Para o poder, este que hoje é conhecido mundialmente com o nome de neoliberalismo, nós não contávamos. Não produzíamos, não comprávamos, não vendíamos.

[106] REED, Nelson. *La guerra de castas de Yucatan.* México: Biblioteca Era, 1971.

[107] Com certeza muitos que assistiam a este encontro histórico, mexicanos e estrangeiros, não estavam familiarizados com a menção da lenda da Cruz Falante (na versão zapatista uma estrela) e com palavras que remetem à cultura ancestral maia. As notas sobre algumas palavras maias eu retirei do texto de NEED (1971) Op. cit.

Então, nós fomos para a montanha para buscar o bem e ver se encontrávamos alívio para a nossa dor de ser pedras e plantas esquecidas.
Aqui, nas montanhas do sudeste mexicano, vivem nossos mortos. Muitas coisas sabem nossos mortos que vivem nas montanhas.
Sua morte falou conosco e nós escutamos.
Caixinhas que falam nos contaram outra história que vem de ontem a aponta para o amanhã.
Falou conosco a montanha, os macehualob[108], que somos pessoas simples e comuns.
Somos gente simples, assim como nos chamam os poderosos.
Todos os dias e noites que arrastam, o poderoso quer nos fazer bailar o X-Tol[109] e repetir sua brutal conquista.
O Kaz-Dzul[110], o homem falso, governa nossas terras e tem grandes máquinas de guerra que, como o Boob, que é metade puma e metade cavalo, reparte dor e morte entre nós.
O falso governo manda-nos os Aluxob[111], mentirosos que enganam e dão de presente o esquecimento para a nossa gente.
Por isso nos tornamos soldados.
Por isso continuamos sendo soldados.
Por isso não queremos mais morte e engano para os nossos, porque não queremos o esquecimento.
A montanha nos mandou tomar as armas para poder assim ter voz.
Mandou-nos cobrir o rosto para assim ter rosto.
Mandou-nos esquecer nosso nome para assim sermos nomeados.
Mandou-nos guardar nosso passado para assim ter amanhã.
Na montanha vivem os mortos, nossos mortos.
Como eles vivem Votán e Ikal, a luz e as trevas, o úmido e o seco, a terra e o vento, a chuva e o fogo.
A montanha é a casa de Halach Uinic[112], o homem verdadeiro, o grande chefe.
Lá aprendemos e lá recordamos que somos o que somos, os homens e as mulheres verdadeiros.
Já com a voz armando nossas mãos, com o rosto nascido outra vez, com o nome renomeado, nosso ontem somou o centro às quatro pontas de Chan Santa Cruz em Balam[113] e nasceu a estrela que define o homem e que recorda que cinco são as partes que formam o mundo.
Na época em que cavalgavam os chaacob[114] repartindo a chuva, descemos outra vez para falar com os nossos e preparar a tormenta que marcaria a época da semeadura...
Na montanha nos falaram as caixinhas falantes e nos contaram histórias antigas que recordam nossas dores e nossas rebeldias.
Sempre viverá nossa morte.
Assim dizem as montanhas que falam conosco.
Assim diz a estrela que brilha em Cham Santa Cruz.

---

[108] Macehualob ou macehual: nativo, filho da comunidade, os indígenas ou '*campesinos*' maias.
[109] X-Tol: dança maia que representa a Conquista.
[110] Kaz-Dzul: Mal, defeituoso, falso. Conseqüentemente os brancos, ladinos e "mestizos".
[111] Aluxob ou alux: espécie de entidade zombeteira que habita as montanhas.
[112] Halacha Uinic: homem verdadeiro, alto chefe e liderança respeitada. Casa das lideranças durante a época anterior à conquista. Xamã, curandeiro, sábio.
[113] Chan Santa Cruz Balam refere-se à Casa de Deus ou casa do Deus-Jaguar. Igreja da Cruz Falante em Chan (chan é um diminutivo afetivo) Santa Cruz (Santa Crucecita) onde a Cruz Falante foi vista e ouvida pela primeira vez. A substituição da Cruz pela Estrela "que define o homem", talvez seja uma menção à estrela vermelha da bandeira do EZLN, seu maior símbolo.
[114] Chaacob ou Chaac: Deuses maias da chuva. Em geral, chuva.

> Nos diz que os Cruzob[115], os rebeldes, não serão derrotados e seguirão seu caminho junto a todos que estão na estrela humana.
> Assim nos diz que sempre virão os homens vermelhos, os chachac-mac[116], a estrela vermelha que ajudará o mundo a ser livre.
> Todos vocês são os chachac-mac, os que são povo que vem ajudar o homem que é feito de cinco partes em todo mundo, em todos os povos, em todas as gentes.
> Em nossos povos os mais antigos sábios puseram uma cruz que é estrela onde nascerá a água doadora da vida.
> Assim nascem os arroios que descem da montanha e que levam a voz falante, de nossa grande Chan Santa Cruz. [117]

Nos Altos de Chiapas (região do conflito atual) em 1868, indígenas de Chamula crucificaram um jovem índio e o proclamaram como o "Jesus Cristo" indígena. Um outro chefe "espiritual" da Guerra de Castas de Yucatán (1847-1901), que se identificava como o novo Jesus Cristo e como tal se pôs a frente de seu povo para ganhar a guerra contra os *ladinos*. Como vimos, na época colonial as coroações consideradas pelas autoridades espanholas "ilegítimas" de reis indígenas, primeiro em Quisteil (Yucatán) em 1761 e posteriormente em Totonicapan (Guatemala) em 1820, precipitaram levantes insurrecionais contra a estrutura colonial. Algo parecido ocorreu nos Altos de Chiapas em 1712, tendo como "núcleo de revitalização" uma virgem indígena. Assim, "Jesus Cristos" e messias, reis e virgens indígenas constituíram os temas principais dos movimentos de revitalização indígenas entre os maias.

A Guerra de Castas de Yucatán é surpreendente pela utilização do que hoje chamamos guerra de guerrilhas, pelas suas misteriosas "cruzes falantes", suas profecias e seu projeto de sociedade que mesclava elementos da cultura colonial espanhola com a ancestral cultura maia. Sua intensidade e duração evidenciam a capacidade de resistência dos indígenas (alguns autores já falam em *campesinos*)[118] às tentativas de subjugação e destruição de suas formas de vida e produção por parte dos setores dominantes de uma nascente economia latifundiária (*hacendaria*) voltada à exportação de seus principais produtos.

[115] Cruzob: o grupo rebelde maia governado pelo Tatich e pela Cruz Falante.
[116] Chachac-mac: homem vermelho. Um povo mítico que algum dia retornará para ajudar os maias.
[117] *EZLN: Documentos y comunicados* (vol. 3). Op. cit, p. 312-313.
[118] ORTEGA, Enrique Montalvo. "Revueltas y mobilizaciones campesinas en Yucatán: indios, peones y campesinos de la Guerras de Castas a la Revolución". In: KATZ, Friedrich. (coord.). *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX*. México, Ediciones Era, 2004.

5.10. Cabanagem e Balaiada

Podemos enxergar um certo paralelismo entre a Guerras de Castas no México com dois formidáveis movimentos insurrecionais que, no século XIX, convulsionaram grande parte da Amazônia, sublevando as populações rurais e urbanas, segundo Darcy Ribeiro, na "*mais cruel e sanguinária das conflagrações que registra a história brasileira, com um número superior a 100 mil mortos*".[119] O primeiro deles foi a Cabanagem, ocorrida no Pará e no Amazonas (1834-40) sendo iniciada como um movimento anticolonialista e, depois, como uma rebelião popular e separatista. Darcy Ribeiro ressalta o "*caráter de guerra de castas*" [120] da Cabanagem que colocava em causa uma forma alternativa de estruturação do povo brasileiro, gestada entre índios destribalizados da Amazônia:

> [...] foi a única luta que disputou, sem saber, a própria etnia nacional, propondo fazer-se uma outra nação, a dos cabanos, que já não eram índios, nem eram negros, nem lusitanos e tampouco se identificavam como brasileiros.[121]

A percepção que índios e caboclos tinham do inimigo como seu opressor étnico e a oposição racista das tropas do governo contra todos os "homens de cor", que seriam inimigos a serem exterminados, revela a natureza de conflito étnico, como na península de Yucatán, onde séculos de opressão e discriminação acumuladas levaram à revolta e a guerra. Os combates da Cabanagem duraram vários anos, e no seu auge, Belém e várias cidades e aldeias ficaram sob o domínio dos insurgentes cabanos.

Em linhas gerais, a rebelião dos cabanos (assim chamados porque habitavam em choças humildes do interior da Província)[122] refletia a frustração de uma minoria entre as

---

[119] RIBEIRO (1995) Op. cit. p. 321.
[120] Idem. Ibidem, p. 321.
[121] Idem. p. 321.
[122] O termo "cabano" designava os moradores de cabanas. O mesmo nome, contudo, também significava um chapéu de palha de abas largas e caídas. A palha do chapéu ou a que cobria a cabana era sinônimo de pobreza. Essa alcunha relacionava os cabanos aos trabalhadores pobres e aos escravos, que formavam a base da população do Grão-Pará. Segundo a pesquisadora Magda Ricci, os escravos de origem africana ou em processo de "crioulização" ou mestiçagem com índios e brancos representavam cerca de 20% da população na Amazônia em 1833. A presença indígena seria bem mais densa. Somente os chamados índios "aldeados", ou seja, aqueles em processo de catequização somavam cerca de 22%. Havia um número incerto de tribos

camadas médias urbanas nascentes e dos camponeses sem-terra de origem indígena e cabocla com os rumos tomados pela Independência, que deixara intacta a estrutura social da Colônia, alicerçada no latifúndio e no trabalho escravo.

Em 1835, as tropas cabanas mais populares, compostas por negros, mestiços e índios, sob o comando de Eduardo Angelim e dos irmãos Vinagre (lavradores de origem mestiça) tomam a capital Belém, onde permanecem por longos nove meses. Esse novo governo chefiado por Angelim tem um caráter radicalmente popular – o que se dá ao preço de uma ruptura com algumas camadas urbanas que tinham inicialmente apoiado o movimento. O apoio inicial de alguns fazendeiros e comerciantes à insurgência terminou assim que os rebeldes começaram a esboçar idéias como o fim da escravidão, a distribuição de terras para o povo e a morte para os exploradores. Estas atitudes radicais terminaram por conduzir os rebeldes cabanos ao isolamento político. Ao configurar-se este isolamento, outro não poderia ser o desfecho: cercados e em meio a um forte surto de peste, Angelim e seus comandados abandonam novamente Belém, desta vez de forma definitiva. A luta armada prossegue, no entanto, até 1840, no interior da Província, com focos de resistência isolados, cuja redução foi extremamente difícil. Os índios destribalizados, negros escravos e mestiços forneceriam, daí em diante, o grosso do contingente da Cabanagem. A repressão que se seguiu à derrota dos cabanos esteve em proporção direta com o grau de aprofundamento da luta de classes (ou “castas”) e das propostas “revolucionárias” do movimento, sobretudo no que toca à supressão das relações escravistas de produção. As estatísticas falam que mais de 20% da população estimada da província morreu, sendo que 12.500 pessoas foram sumariamente fuziladas. [123]

Ideologicamente desorientados, os cabanos não souberam, como tantos outros movimentos nativistas que pipocaram pelo Brasil em meados do século XIX, apresentar um projeto que permitisse ultrapassar o estágio de rebelião e atingir aquele de revolução, através da mudança do modo de produção dominante, do questionamento efetivo do

---

“selvagens” e uma massa enorme e majoritária de “mestiços”, principalmente de brancos com índias. Os brancos não passavam de 5% da população. Ricci, Magda. “7 de setembro: Cabanagem”. In: BITTENCOURT, Circe. (org.) *Dicionário de datas da história do Brasil.* São Paulo: Contexto, 2007, p. 17.

[123] FAUSTO, Boris. *História do Brasil.* São Paulo: Editora da USP, 1994, p. 166.

escravismo e do bloco de classes no Poder. Na verdade, os cabanos não tinham um projeto político claro, sendo sua luta uma revolta "em estado puro" contra a exploração e a discriminação das camadas pobres. A sociedade que os cabanos queriam construir seria autônoma (os revoltosos chegaram a proclamar a independência do Grão Pará), com justiça e união entre os "descendentes dos Ajuricabas e Anagaíbas". O ideal de união e liberdade aparece com muita força no ideário difuso dos cabanos, como vemos num pronunciamento de Francisco Vinagre, uma liderança popular da insurreição, em 2 de março de 1835:

> Amazonenses! O País do Amazonas, que nos é tão querido, será feliz e livre sob os auspícios da união e lealdade dos seus naturais, mostrará ao mundo, em todas as épocas, que não ama nem teme a escravidão e que só preza a paz com a liberdade.[124]

A Cabanagem é um tema que ainda tem muitos aspectos sem serem explorados por obras historiográficas. Não sabemos ao certo, por exemplo, que tipo de influência religiosa, ou que mesclas de atitudes espirituais podem ter existido neste enorme movimento popular.

Apesar do MST reivindicar sua memória e no Pará existiriam brigadas, acampamentos e assentamentos do Movimento com o nome "Cabanagem", decidi incluir uma longa menção do subcomandante Marcos (numa das poucas referência explícitas ao Brasil) sobre a Cabanagem, mas que também fala sobre bandeira brasileira e sobre a construção de "outra" ordem e progresso, oriunda da Mensagem do EZLN aos participantes do *II Encontro Americano pela Humanidade e Contra o Neoliberalismo*, ocorrido em Belém do Pará em dezembro de 1999:

> Quero me referir ao lema "Ordem e Progresso" que atravessa de lado a lado a redonda madrugada brasileira. Porque existe ordem e ordem e existe progresso e progresso. Quando um rico poderoso fala "ordem", se refere a "ordem" que impõe a sangue e fogo, a "ordem" que assegura sua alta posição, seus grandes lucros, a impunidade para seus crimes, a manutenção de um sistema baseado na exploração brutal e sanguinária de homens, mulheres, crianças e anciãos. E quando o mesmo rico poderoso fala de "progresso" fala de seus progressos, de sua bonança, de seu bem-estar, do crescimento bestial de seus lucros e riquezas. Quando um rico poderoso fala de "ordem" se refere a "ordem que se impõe aos pobres e débeis, aos despossuídos, aos excluídos, aos de baixo. Quando um rico poderoso fala de "progresso" de alguns ainda que esse progresso só seja possível pela miséria de

[124] CHIAVANETTO, Julio José. *Cabanagem: o povo no poder*. São Paulo, Brasiliense, p. 198.

milhões de pessoas. Quando o rico poderoso fala de "ordem e progresso" está falando de um pesadelo real. Um pesadelo que soma mortes, destruição, miséria, ignorância, esquecimento. Quando um lutador social e político, um homem ou uma mulher de baixo que se cansa de estar em silêncio e grita "Já Basta!", um indígena, um negro, um camponês, um operário, um estudante, um professor, um chofer, um pescador, um intelectual honesto, um artista comprometido, um jovem, uma mulher, um ancião, quando um homem ou uma mulher qualquer, dos de baixo, fala de "ordem" se refere a uma luta por mudar a ordem existente e construir uma nova aonde a democracia, a liberdade e a justiça sejam caminho, passo e destino, uma ordem que não exclua, não persiga, assassine, encarcere. Quando um lutador fala de "ordem" fala de uma mudança de sistema, de uma revolução.

E quando estes mesmos homem e mulher que lutam falam de "progresso" não estão falando de seu progresso individual ou de um pequeno grupo, senão que estão falando do progresso de todos, de todo um povo, de toda uma província, de todo uma nação, de todo um continente, de todo um mundo. Quando falam de "progresso" falam de habitação digna, de terra para trabalhar, de trabalho justo e bem remunerado, de boa alimentação, de doutores e remédios para todos, de educação boa e gratuita para todos, de direito a informação oportuna e verdadeira, de respeito a cultura, da independência das nações, de democracia, de liberdade, de paz.

Quando um homem ou uma mulher lutadores falam de "ordem e progresso" estão falando de um sonho. E é um sonho coletivo. Um sonho que não só se sonha em Belém, na Amazônia, no Brasil. Se sonha em todo continente americano e se sonha nos cinco continentes. E isto me ocorre porque, segundo fiquei sabendo, na época da Revolução Cabana, outra ordem e outro progresso se fez realidade. E para fazê-lo teve que desafiar, armas na mão, a ordem e o progresso dos grandes senhores. Para isso teve que se esgotar a paciência, acabando por se transformar na digna impaciência de quem não pode ficar de braços cruzados enquanto a injustiça e o crime recobrem as casa dos mais pobres. Honrando a sua essência amazônica (*em outro texto Marcos dissera que "Amazonas" vem da palavra índia "Amassona" que significa "barco destruído")* os Cabanos fizeram troar os canhões do Forte do Castelo para repelir a invasão dos barcos dos grandes senhores que combatiam o levante popular. Em cada arco inimigo afundado pelos Cabanos, o rio Amazonas repetia seu nome de barco "destruído". Uma e outra vez aqueles que queriam que o mundo estivesse quieto e sem rodar, os ricos que queriam continuar sendo ricos a custa do sofrimento e da dor dos pobres, tomaram Belém. Uma e outra vez os camponeses, os negros escravos, os indígenas, os mestiços, os de baixo, os Cabanos voltaram a fazer rodar o mundo e construíram outra ordem e outro progresso, melhor, mais justo e mais humano. Por três vezes o mundo esteve quieto e por três vezes voltou a rodar. Entre os anos de 1835 e 1840 a humanidade recordou a luta primeira, a luta entre os que estão por cima e querem continuar na mesma posição e os que estão por baixo e querem que não haja mais um por cima e outro por baixo.

É necessário recordar a Cabanagem. É necessário para que se sente entre nós a memória histórica.[125]

[125] PREFEITURA MUNICIPAL DE BELÉM. *Memória: II Encontro Americano pela Humanidade e Contra o Neoliberalismo – com as mensagens inéditas de abertura e encerramento do subcomandante insurgente Marcos.* Belém, Coordenadoria de Relações Internacionais, 2002, p. 326.

Outro levante popular das povoações do Norte foi a Balaiada.[126] Os balaios eram, em essência, rebeldes da "*massa negra*" concentrada no Maranhão para produzir algodão, os quais, segundo Darcy Ribeiro, igualmente "*deculturados e destribalizados*", lutavam, tal como o faziam os quilombos, por uma ruptura da ordem social que os fazia escravos.[127] A Balaiada Maranhense começou a partir de uma série de disputas entre grupos da elite local. As rivalidades acabaram resultando em uma revolta popular. Ela se concentrou no sul do Maranhão, junto à fronteira do Piauí, uma área de pequenos produtores de algodão e criadores de gado. À frente do movimento estavam o cafuzo Raimundo Gomes, envolvido na política local, e Francisco dos Anjos Ferreira, de cujo ofício – fazer e vender balaios – derivou o nome da revolta. Ferreira aderiu à rebelião para vingar a honra de uma filha violentada por um capitão de polícia. Paralelamente surgiu um líder negro conhecido como Cosme Bento à frente de 3 mil escravos negros fugidos. Em outubro de 1839, 2 mil rebeldes, nas palavras de Francisco Ferreira "*órfãos do progresso*"[128] tomaram Caxias, então a segunda maior cidade do Maranhão e montaram ali um governo provisório. Eles queriam a expulsão dos comerciantes portugueses, que consideravam exploradores, e a extinção da polícia, truculenta e sempre aliada aos poderosos donos das terras e senhores de escravos. No início de 1840, o governo enviou para a cidade o coronel Luís Alves de Lima e Silva (futuro Duque de Caxias) para conter o movimento. Seguiu-se uma esmagadora repressão, com fuzilamentos e incêndios de vilas. Os líderes foram mortos e Cosme, líder do exército de quilombolas, enforcado. Darcy Ribeiro considera que estas insurreições, praticamente vitoriosas no seu início:

> foram afinal vencidas não somente pelas armas, mas, talvez, principalmente pela inviabilidade histórica da luta dos cabanos. Demasiado civilizados para voltar às velhas formas tribais de vivência autárquica e demasiado primitivos para se propor uma reordenação intencional da sociedade em novas bases, os cabanos e os balaios se viram paralisados, esperando a derrota que os destruiria. [129]

---

[126] Sobre o movimento da Balaida ver SANTOS, Maria Januária Vilela. *A Balaiada e a insurreição de escravos no Maranhão.* São Paulo, Ática, 1983.

[127] RIBEIRO (1995) Op. cit. p. 324.

[128] MACHADO, André Roberto. "Cosme Bento" in: *Coleção: Rebeldes Brasileiros: homens e mulheres que desafiaram o poder* (fascículo 4). São Paulo, Casa Amarela, sem data.

[129] RIBEIRO (1995) Op. cit. p. 323.

5.11. A Guerra de Canudos

> "Antônio Conselheiro não se entregou nem foi morto pelas tropas do governo. Morreu de diarréia. A burguesia amarela quando falo que vou fazer uma Nova Canudos".
> **José Rainha Júnior**

Os materiais didáticos do MST enquadram eventos como Canudos (1893-1897) e a Guerra do Contestado (1912-1916) como "*lutas pela terra*" e com caráter "*messiânico*" já que o "*líder colocava-se como um intermediário na comunicação de Deus com o povo*".[130] Canudos é certamente o movimento messiânico mais amplamente conhecido e estudado na história do Brasil. Além da obra-prima *Os sertões*, escrita por Euclides da Cunha, existem muitos estudos sobre o conflito.[131] Vejamos uma das visões sobre Canudos, a partir de breve resumo dos acontecimentos, registrado no *Calendário Histórico* do próprio MST:

> O episódio de Canudos representa um dos pontos altos da luta dos camponeses sem-terra contra a repressão, a miséria e a fome. Seu líder, o místico Antônio Conselheiro, desde a década de 1870, percorria o sertão do nordeste. Em 1889 liderou uma revolta contra o casamento civil e a cobrança de impostos pela República. Reprimido pela polícia, foge com seus seguidores, fixando-se no Arraial de Canudos. Ali funda a cidade de Belo Monte [...] Ali, o pão era repartido igualmente. A posse da terra era coletiva. Canudos tornou-se uma ameaça aos latifundiários que dominavam o sertão. Atendendo a pedidos de fazendeiros e do clero, a força policial baiana atacou o Arraial em 1896. Foi derrotada. Em 1897, O Exército Nacional entrou em ação. Promoveu três expedições, mobilizando 12 mil homens com modernas armas. Nas duas primeiras, os sertanejos derrotaram o Exército Nacional. Em 5 de outubro de 1897, o Arraial de Canudos foi destruído e 5 mil soldados morreram em combate. [...] Antônio Vicente Maciel – popular Antônio Conselheiro foi decapitado; Essa atitude tinha por objetivo demonstrar que o exército cumprira sua missão, de liquidar o líder do povo. [...] O lugar onde aconteceu o Movimento de Canudos chama-se hoje município de Euclides da Cunha, em homenagem a quem derrotou Canudos. [132]

---

[130] MORISSAWA, Mitsue. *A história da luta pela terra e o MST.* São Paulo: Expressão Popular, 2001, p. 86.

[131] Uma das melhores obras sobre Canudos é: LEVINE, Robert. *O sertão prometido: o massacre de Canudos no nordeste brasileiro.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995. Sobre as lideranças camponesas em Canudos ver: CALASANS, José. *O estado-maior de Antônio Conselheiro: quase biografias de jagunços.* São Paulo: Edições GRD, 2000. Uma reflexão sobre as relações de Canudos com o MST está em: MOURA, Clóvis. *Sociologia política da guerra camponesa de Canudos: da destruição do Belo Monte ao aparecimento do MST.* São Paulo, Ed. Expressão Popular, 2000. Um retrato literário sobre Canudos é feito pelo escritor peruano VARGAS LLOSA, Mario. *A guerra do fim do mundo.* São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

[132] MST. *Calendário histórico dos trabalhadores.* São Paulo, Setor de educação/Formação, 1999, p. 71.

A Revolta de Canudos aparece como um dos casos mais relevantes e controversos da recuperação histórica da luta pela terra feita por militantes do MST. Podemos ler num jornal do jornal do Movimento que "*manter vivo, nos acampamentos e assentamentos, o espírito de Canudos*" [133] é uma vontade consciente dos militantes.

O conflito de Canudos envolveu quase a metade do Exército brasileiro e milhares de camponeses, com cerca de cinco mil mortos entre estes. Canudos durou somente quatro anos, mas sua expansão foi muito rápida. Sua população de 25 mil almas (no auge, em 1895, deve ter atingido quase 35 mil) fazia desta comunidade a segunda maior cidade de toda a Bahia, depois da capital Salvador. Os mais de cinco mil casebres de taipa, distribuídos muito próximos uns dos outros e cercados por morros drenavam a força de trabalho de toda região vizinha. O desenvolvimento de Canudos foi notável. Os sertanejos escolheram um local com relativa facilidade de água potável (num contexto de semi-árido) possibilitando a criação de gado e cabras, a plantação de feijão e mandioca e um comércio com cidades vizinhas. Construíram uma escola, que era supervisionada pelo próprio Conselheiro. É preciso acabar com o estereótipo dos sertanejos como loucos fanáticos e vê-los como homens e mulheres religiosos, com um líder carismático e que tinham motivos bem reais para ter procurado um refúgio e tentar construir uma nova vida.

A população de Canudos era composta por sertanejos acostumados com as "andanças", pois eram forçados a migrar constantemente por inúmeros motivos, principalmente por causa das secas que periodicamente castigavam o sertão. Havia muitos ex-escravos em Canudos. O Conselheiro, mesmo antes da abolição, em 1888, condenava a escravidão e galvanizou, nas suas andanças anteriores à fundação do arraial, descendentes de escravos fugidos e de ex-escravos que permaneceram fiéis a ele "*porque era chegado o*

---

[133] Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, ano XXII – setembro de 2003.

tempo marcado por Deus para libertar esse povo de semelhante estado, o mais degradante a que podia ver reduzido o ente humano".[134]

Canudos também congregou os tradicionais moradores das vilas circunvizinhas, povoadas por indígenas kiriris mais ou menos mestiçados. Robert Levine afirma que algumas comemorações kiriris eram festejadas em Belo Monte, incluindo a de meados de agosto, em que os participantes bebiam licor de jurema feito com frutos nativos, fumavam e bebiam cachaça (tudo supostamente banido pelo Conselheiro) além de notar que numa viela de Canudos, conhecida como "rua dos negros", as mulheres se vestiam de acordo com o costume africano.[135] Canudos foi, portanto, uma sociedade heterogênea, ainda que unida em torno da liderança inconteste do Conselheiro e no seu projeto messiânico de construção de uma "Nova Jerusalém" na Bahia, através do "Império de Belo Monte", onde os "*privilegiados pudessem esperar tranqüilos o anunciado Juízo Final, furtando-se ao republicano governo do Anticristo*". [136]

Responsável pela defesa do arraial, a Guarda Católica do Conselheiro, que sempre carregava o estandarte do Divino e uma grande cruz de madeira, era comandada por homens que se revelaram excelentes estrategistas militares (alguns haviam sido criminosos perseguidos, que tinham sido convertidos e "perdoados" pelo Conselheiro). Seu número variava entre mil e três mil homens. Antes de tomarem as modernas armas do exército brasileiro, derrotando as expedições de punição, os sertanejos empunhavam velhos mosquetes, lanças, foices, longas estacas de madeira e ferramentas agrícolas, bem como ícones e imagens de santos que fizeram Euclides da Cunha compará-los a uma "*procissão de penitência*".[137]

Ainda é polêmica a existência de crenças sebastianistas em Canudos. Embora Levine afirme que "*sob a superfície da teologia do Conselheiro estava a tradição da*

---

[134] Trecho de prédica aos canudenses e discurso sobre a república de António Vicente Mendes Maciel, o "Conselheiro". In: NOGUEIRA, Ataliba. *António Conselheiro e Canudos: a obra manuscrita de Antônio Conselheiro e que pertenceu a Euclides da Cunha.* São Paulo: Ed. Nacional, 1978, p. 180.
[135] LEVINE, Robert. *O sertão prometido: o massacre de Canudos no nordeste brasileiro.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995, p. 234 235.
[136] QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. (2003). Op. cit, p. 226.
[137] CUNHA, Euclides da. *Os sertões: edição didática.* São Paulo, Editora Cultrix. 1985, p. 172.

profecia sebastianista",[138] a pesquisa de José Calasans lança dúvidas se o próprio Conselheiro promovia essa crença.[139] Maria de Isaura Pereira, porém, afirma que os sermões, as prédicas e as profecias do Conselheiro giravam sempre em torno de determinados temas, relacionados com esperanças milenaristas em torno do iminente regresso de D. Sebastião. Como uma prova da crença sebastianista, Isaura cita uma canção de Canudos, recolhida por Euclides da Cunha, com os seguintes versos:

> D. Sebastião já chegou
> E traz muito regimento
> Acabando com o civil
> E fazendo casamento.
>
> Visita nos vem fazer
> Nosso rei D. Sebastião
> Citado daquele pobre
> Que estiver na lei do cão.[140]

O tema do sebastianismo tornou-se bastante integrado ao catolicismo popular do Nordeste brasileiro. Levine imagina que, considerando a "*força do sebastianismo e a relativa ineficácia do catolicismo institucional dentro do império colonial português, é bem provável que centenas de movimentos messiânicos tenham surgido e desaparecido silenciosamente ao longo dos séculos*".[141] Muitos movimentos camponeses, que não puderam ser aqui discutidos (Rodeador e Pedra Bonita, por exemplo) invocam de forma muito específica o retorno do rei Sebastião que, com seus exércitos encantados, introduziria no mundo uma espécie de paraíso terrestre. [142]

---

[138] LEVINE, R. (1995). Op. cit. p. 282.

[139] CALASANS, J. (2000). Op. cit. p. 62.

[140] QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. (2003). Op. cit. p. 227.

[141] LEVINE, R. (1995). Op. cit. p. 308.

[142] O jovem rei português Dom Sebastião I, desapareceu, juntamente com a elite de seu exército, na famosa Batalha dos Três Reis em Alcácer-Quibir (atualmente no Marrocos) em 1578. Sobre a lenda e as crenças no encantamento do "rei oculto" e no retorno de Sebastião ver: BERCÉ, Yves-Marie. *O rei oculto: salvadores e impostores. Mitos políticos populares na Europa moderna.* São Paulo: Imprensa oficial do Estado, 2003. O tema do sebastianismo é tão rico e complexo que alguns autores enxergam uma "revitalização" destas crenças no seio da política atual. Na opinião de José de Souza Martins, num artigo publicado pelo Jornal Folha de São Paulo de 03/11/2002. "Somos um país messiânico e milenarista ainda hoje. A candidatura Lula foi gestada muito antes de ele saber que era o escolhido e sem que soubesse que seria ele o eleito dos filhos da promessa.

Ainda segundo Robert Levine, as referências eruditas do Conselheiro em seus sermões, deixavam perplexos os seus ouvintes; mas, de qualquer maneira, as frases em latim e o vocabulário faziam parte de sua "mística".[143] Uma de suas profecias mais reproduzidas, fala no fim do mundo e no retorno de Dom Sebastião:

> Em verdade vos digo, quando as nações brigam com as nações, o Brasil com o Brasil, a Inglaterra com a Inglaterra, a Prússia com a Prússia, das ondas do mar D. Sebastião sahirá com todo o seu exército.
> [...] Neste dia, quando sahir com seu exército, tira a todos no fio da espada deste papel de República. O fim desta guerra se acabará na Santa Casa de Roma e o sangue hade ir até a junta grossa...

> Em 1896 hade rebanhos mil correr da praia para o certão; então o certão virará praia e a praia virará certão.
> Em 1897 haverá muito pasto e pouco rasto e um só pastor e um só rebanho.
> Em 1898 haverá muitos chapéos e poucas cabeças.
> Em 1899 ficarão as águas em sangue e o planeta hade aparecer no nascente com o raio do sol que o ramo se confrontará na terra e a terra em algum lugar se confrontará no céu...
> Hade chover uma grande chuva de estrellas e ahi será o fim do mundo. Em 1900 se apagarão as luzes.[144]

***

Clóvis Moura considera que nossa história possui três momentos que simbolizam os movimentos de ruptura radical (ou pelo menos tentativa de ruptura) com o sistema de dominação e que conseguiram abalar a sua estrutura: Palmares, no Brasil colônia; a Cabanagem, no Brasil Império e Canudos, na República. Segundo este estudioso, nesses três momentos a "plebe" rebelde passou a ser um agente social dinâmico, mostrando que através da rebeldia e da ação direta os oprimidos podem e devem tentar ocupar seu lugar como "atores dinâmicos" da História. Clóvis Moura conjectura sobre as possibilidades de

---

Tem, portanto, uma origem messiânica. Foi a Igreja, e não as esquerdas, que criou a figura poderosamente simbólica que, na pessoa de Lula, cumpre a promessa do advento do ungido. Na verdade, um reavivamento do sebastianismo, a espera messiânica no retorno do rei D. Sebastião para libertar o reino".

[143] LEVINE, R. (1995). Op. cit. p. 285.

[144] Idem. Ibidem, p. 286.

Canudos, se esta comunidade não houvesse sido destruída pelo governo republicano, e sobre certa relação daquela experiência como o atual movimento dos sem-terra:

> Havia também a possibilidade da experiência de Canudos servir de modelo a outras comunidades camponesas que estavam se formando e como resultado termos um conjunto de comunas camponesas que poderiam influir, já naquele tempo, na solução da questão agrária no Brasil, até hoje em discussão e sem solução. O Movimento dos Sem Terra ressurge atualmente, evidentemente de forma diferenciada e muito mais elaborada, iniciando a formação de um conjunto de unidades camponesas autônomas através das ocupações, mas que se constituirão em uma unidade maior capaz de neutralizar ou fazer desaparecer o latifúndio através de uma reforma agrária auto-sustentada pelo próprio Movimento Sem Terra. [...] Movimentos como Canudos, Ligas Camponesas e o Território Livre de Formoso demonstram que o movimento camponês não cria apenas utopias agrárias, mas, nas condições brasileiras, encaminham o problema da terra na direção da sua solução. [145]

A recusa em se aceitar o caráter social e até mesmo político do movimento de Antônio Conselheiro permitiu o massacre indiscriminado dos camponeses que eram rotulados como "fanáticos e bandidos". Criminalizar e desqualificar os movimentos organizados pelo povo pobre deixa o caminho da repressão e da violência plenamente justificado. Essa tendência das classes dominantes é uma constante da política de repressão às reivindicações camponesas. Por exemplo, quando a líder dos sem-terra Diolinda Alves foi presa, acusada entre outras coisas de formadora de quadrilha, e foi recolhida como presa comum no extinto presídio do Carandiru, sem nenhum dos benefícios aos quais os presos políticos têm direito. Por meio de tais práticas, o governo brasileiro afirmava que não havia presos políticos no país. Essa criminalização dos movimentos sociais dos camponeses (movimentos não somente pré-políticos, e sim político e sociais) tem uma grande história que remonta a Palmares e Canudos, mas se estende até nossos dias com prisões e mortes dos membros do MST.[146]

---

[145] MOURA (2000). Op. cit. p. 52.

[146] Por exemplo, para a revista Veja, Canudos foi uma "insurreição de fanáticos hipnotizados por um líder carismático" de um modo semelhante ao que hoje em dia o "condenado por formação de quadrilha José Rainha" utiliza para "arrebatar os excluídos do capitalismo na região do Pontal do Paranapanema". O semanário escreve que Rainha está "obcecado pela idéia de reviver Canudos, o mais aguerrido e sangrento movimento de resistência à proclamação da República" e tenta vinculá-lo ao "desequilibrado e manipulador" Antônio Conselheiro, ambos engajados em "lutas anacrônicas e sem sentido contra os males da república e do capitalismo". Revista Veja n. 1807, de 18 de abril de 2003, p. 72-75. Não seria descabido notarmos como alguns anos após esta reportagem caluniosa, e enfrentando problemas internos no MST, a "sombra do Conselheiro" parece ainda acompanhar José Rainha. O dirigente do MST no Pontal, Valmir Rodrigues Chaves, justificou o "afastamento" de Rainha de suas funções na organização dizendo que "ele é igual a

5.12. A Revolução Mexicana

A Revolução Mexicana é tida como a primeira revolução social do século XX. Verdadeiro evento fundante do México contemporâneo, esta revolução, como um movimento nacional da classe trabalhadora é, na opinião do historiador Jonh Womack, um mito histórico[147]. Segundo este estudioso, devemos entender a revolução mexicana como um conjunto de movimentos improvisados, provincianos, flutuantes e desiguais, várias vezes em desacordo entre si. Alguns destes movimentos foram verdadeiramente revolucionários e no final resultaram derrotados ou contidos; alguns outros foram movimentos populares com reivindicações concretas de terras ou sindicais; muitos destes movimentos foram dirigidos por políticos ou militares em busca de poder pessoal. Aqui nos interessa somente os projetos e trajetórias do que chamaremos de vertente popular e agrária desta revolução. Segundo o historiador mexicano Guillermo Bonfil Batalla:

> El único proyecto que en algún momento tuvo la posibilidad de convertirse en proyecto nacional alternativo – dejando aparte, por el momento, la resistencia permanente y las luchas incesantes de los pueblos indios – fue el que postuló el movimiento encabezado por Emiliano Zapata. La defensa de los pueblos, su orientación agraria, su no renuncia a las formas reales de vida forjadas a través de los siglos, le otorgan al movimiento zapatista un lugar especial, diferente, dentro de las corrientes que conforman la Revolución mexicana. Hubo otros grupos, sin duda, que actuaran en el mismo sentido profundo; pero ninguno alcanzó la trascendencia y la repercusión nacional que tuvo en su momento la revolución suriana. Sin embargo, más que a Porfirio Díaz, la Revolución derrotó a Emiliano Zapata.[148]

Os eixos mais importantes desta vertente concentravam-se nas comunidades camponesas do centro e do sul do país e nas comunidades nortistas, herdeiras das antigas colônias militares. Ambas as regiões, que apresentavam condições sociais, econômicas e históricas bem distintas, projetaram as duas mais importantes lideranças genuinamente

---

Antonio Conselheiro, só age sozinho". Apesar de reconhecer o carisma e a capacidade de liderança de Rainha, Chaves vê uma certa indisciplina nele, "ninguém manda nele, nem Jesus ele obedece". Jornal O ESTADO DE SÃO PAULO. Caderno Nacional, p. A7, 26 de fevereiro de 2007.

[147] WOMACK, John. *Chiapas, el obispo de San Cristóbal y la revuelta zapatista*. México, Cal y Arena, 1998, p. 15.

[148] BATALLA, G. B. *México profundo: una civilización negada.* Cidade do México, D.F: Editorial Grijalbo, 1994.

populares do processo revolucionário: Emiliano Zapata e Francisco Villa.[149] A impressionante insurreição popular nortista, cuja intensidade lendária se condensa no nome de Francisco Villa dominou as cordilheiras setentrionais de Durando e Sinaloa, Zacatecas e San Luis Potosí, povoando a região de bandos rebeldes. A Divisão do Norte, um dos mais notáveis exércitos populares da história, teve uma ascensão vertiginosa: Doroteo Arango, verdadeiro nome de Francisco Villa, que havia se tornado um foragido da lei por supostamente cometer um assassinato defendendo a honra da irmã (uma história comum na justificativa para a entrada no cangaço brasileiro na mesma época), se tornou um dos primeiros a atender o chamado do político Francisco Madero para a insurreição contra a "ditadura" de Porfírio Díaz e seus "científicos". "Pancho" Villa retornou do exílio no sul dos Estados Unidos, entrando no México em 6 de março de 1913, com apenas oito cavaleiros armados a seu lado. Um mês depois, já eram 500 os cavaleiros e, semanas mais tarde, 1200. Pouco depois de um ano, o *Centauro do Norte* comandava uma máquina de guerra impressionante com linhas de suprimento, estrutura profissional de postos, soldos e organização de exército regular. Francisco Villa coroou sua campanha com a ocupação de Zacatecas em 23 de julho de 1914, no comando de um exército de 17 mil homens. [150]

O subcomandante Marcos, perguntado sobre táticas militares e se havia copiado a ofensiva da Frente Farabundo Martí para a Libertação Nacional (FMLN), em San Salvador no ano de 1989, responde evocando Pancho Villa:

> Y te voy a decir de una vez cómo le hicimos, porque si no van a decir que copié la ofensiva del 89 en El Salvador. Nosotros agarramos lo que hizo un señor que se llamaba Francisco Villa cuando atacó Ciudad Juárez, Chihuaha. Si se acuerdan ustedes, fingió el ataque a Chihuahua y luego le acayó a Juárez. Nosotros amagamos el ataque a Ocosingo, y si revisas la prensa, tres dias antes se supo en todo el país que un grupo de guerrilleros estaban en San

---

[149] O EZLN, na Primeira Declaração da Selva Lacandona, de janeiro de 1994, assim se refere a estes líderes: *"[..] e o povo se rebelou criando seus próprios líderes, assim surgiram Villa e Zapata, homens pobres como nós a quem se negou a preparação mais elementar, para assim utilizar-nos como bucha de canhão e saquear as riquezas de nossa pátria, sem importar que estejamos morrendo de fome e enfermidades curáveis, sem importar que não tenhamos nada, absolutamente nada, nem um teto digno, nem terra, nem trabalho, nem saúde, nem alimentação, nem educação, sem ter direito a eleger livre e democraticamente nossas autoridades, sem independência dos estrangeiros, sem paz nem justiça para nós e nossos filhos".*

[150] Especificamente sobre Pancho Villa ver: SHORRIS, Earl. *Pancho Villa: revolucionário mexicano.* Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1983; KRAUZE, Enrique. *Francisco Villa: entre el ángel y el fierro.* México, Fondo de Cultura Económica, 1996; VILLA, Marco Antonio. *Francisco Pancho Villa: uma liderança da vertente camponesa na revolução Mexicana.* São Paulo: Ícone, 1992.

> Miguel (cercano a Ocosingo) y todo mundo se hizo pato. Entonces allí fue donde el enemigo pensó que íbamos sobre Ocosingo, y nosotros empezamos a mover tropa y media hacía San Cristóbal. Cuando ellos se dan cuenta, pues esperan el ataque a Ocosingo, la sorpresa en San Cristóbal de las Casas, allí se espantaron.[151]

Em outra entrevista Marcos diz que os "neozapatistas" se serviram de manuais de história militar mexicana para estruturar o EZLN:

> ...da época da Guerra da Independência, sobretudo Morelos, e da Revolução, a Divisão do Norte de Villa e o Exército Libertador do Sul de Zapata. É daí que vêm a estruturação do exército zapatista em grupos de armas, pelotões, seções, companhias, batalhões, divisões, corpos de exércitos, exércitos e comando do exército. Mesmo a estrutura de comando é um esquema bem próximo dos exércitos de Villa e Zapata. Em janeiro de 1985, nós éramos quase nada – apenas oito combatentes – mas no nosso organograma as divisões do EZLN contavam com quinze, vinte mil homens.[152]

Segundo os historiadores Héctor Aguilar Camín e Lorenzo Meyer "*Francisco Villa era a atualização fulgurante de uma utopia agrícola e guerreira que assumiu, no Norte do México, a forma das colônias militares*".[153] O substrato essencial desta utopia, regida pelo estilo de vida aventureiro dos vaqueiros, seria justamente esta "república das colônias militares" onde os homens trabalhariam em atividades agro-pecuárias durante três dias da semana e nos outros três receberiam treinamento militar para a defesa da pátria em caso de uma agressão estrangeira (a lembrança da invasão ianque no século XIX era muito viva).[154] Outro elemento notável desta "utopia villista" era a educação. Desde que fora ensinado a ler numa cadeia, através de *Quixote* de Cervantes, Villa jurou para si mesmo tentar acabar com o analfabetismo e a ignorância que arrastavam os trabalhadores do campo a sua miséria secular.

---

[151] Entrevista realizada por Blanche Petrich y Elio Henríquez, enviados do diário *La Jornada* do México à Selva Lacandona nos dias 4, 5, 6 e 7 de fevereiro de 1994. Sobre a estrutura do exército villista ver: RAMIREZ, Arturo Langle. *El ejército villista*. México, INAH, 1961.
[152] LE BOT, Yvon. *Le rêve zapatiste*. Paris, Seuil, 1997, p. 124.
[153] CAMÍN, Héctor Aguilar. *À sombra da Revolução Mexicana: história mexicana contemporânea, 1910-1989*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000, p. 63.
[154] Em 1843 os Estados Unidos invadiram o México e se apoderaram da metade de seu território, cerca de dois milhões de quilômetros quadrados que hoje constituem os estados de Texas, Nevada, Utah, Colorado, Nuevo México, Arizona e Califórnia.

Figura de Pancho Villa em ato zapatista da "*otra campaña*". Cidade de México, abril de 2005. Foto do autor.

5.13. Emiliano Zapata e o Exército Libertador do Sul

Se no norte do país a insurgência era alimentada pelo enorme desemprego e pela decadência econômica do modelo de colônia vindos do século XIX, no sul o conflito em disputa vinha mais de longe. Era a última expressão histórica do embate entre liberalismo e a ordem colonial de propriedade corporativa da terra que governava o sistema de propriedade do clero e das comunidades indígenas. Em 1910, coube a um famoso domador de cavalos, conhecido por sua perícia em quase todo o sul do país, comandar a insurreição popular do sul. "*Emiliano Zapata*", diria Eduardo Galeano, "*o mais puro dos líderes da revolução, o mais leal à causa dos pobres, o mais fervoroso em sua vontade de redenção social".*[155]

De vila em vila, numa peculiar modalidade de guerra de guerrilhas, os zapatistas dominaram a organização política e militar do sul do México durante grande parte da

[155] GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987, p. 134. Sobre o zapatismo ver: WOMACK JR, Jonh. *Zapata y la revolución mexicana*. México: Siglo Veintiuno, 1984; KRAUZE, Enrique. *Emiliano Zapata: el amor a la tierra*. México, Fondo de cultura Económica, 1987; ALFARO, Guillermo Gabino Vázquez. *Zapata, Carranza y Villa*. México, Ed. PAC, 1994.

década de 1910. Virtualmente todo o território do estado de Morelos se insurgiu. Paradoxalmente, o zapatismo não chegou a atingir o distante estado de Chiapas, dominando no seu auge os estados de Morelos, Guerrero, partes de Puebla, Hidalgo, Tlaxcala, Estado do México e Distrito Federal. A raiz da revolução zapatista era a retomada das terras; os inimigos mais claros os latifundiários. A Lei Agrária zapatista estabelecia que cada povoado tivesse total autonomia para decidir sobre a forma de apropriação e de produção de suas terras, podendo inclusive optar pela sua distribuição em parcelas individuais. A única proibição se referia à venda de lotes, para evitar a concentração nas mãos de poucos. Por ter começado "de baixo para cima", a reforma agrária de Morelos definiu um caminho em direção a uma democracia baseada na capacidade autogestionária das comunidades locais. É interessante notar as semelhanças, guardadas as devidas proporções, da experiência igualitária e participativa da revolução zapatista de Morelos com a atual experiência zapatista de Chiapas. Ambas impulsionam um sistema de democracias locais onde o exercício do poder popular e da autonomia da comunidade é a maior característica. Em 15 de setembro de 1916, o Exército Libertador do Sul, expediu a Lei de Liberdades Municipais, em cujo prefácio se declara que a "*a liberdade municipal é a mais importante instituição democrática*".[156]

Algumas características do movimento zapatista original, como a luta por autonomia e pelo estabelecimento de pequenos governos locais que respeitassem as tradições dos *pueblos*, encontram paralelos evidentes com as reivindicações dos "neozapatistas" de Chiapas. Outro ponto em comum é a enorme dependência de ambos da constante participação e mobilização popular, não somente em suas fileiras armadas, mas em toda logística da guerra. Os zapatistas sempre necessitaram do apoio popular. Necessitavam "fundir-se" à massa camponesa de modo que fosse impossível às forças repressoras identificá-los. Nos momentos em que isso ocorria, os seguidores de Zapata eram praticamente imbatíveis. Porém, em momentos de refluxo desse movimento de massas (do ponto de vista da vida cotidiana, era muito difícil a manutenção, por anos, do estado de insurreição e guerra camponesa), quando sua base se esgotava ou vacilava, os

[156] Citado em ALIMONDA, Héctor. *A revolução mexicana.* São Paulo, Guerra e Paz, 1986, p. 49.

zapatistas se tornavam presas relativamente fáceis. A seguir, reproduzo um interessante trecho de um jornal da época, "*El Imparcial*", que comenta justamente esta capacidade dos zapatistas de "mimetizar" em seu povo:

> A oídos de una fuerza del Ejército llega la noticia de que en tal localidad, próxima a la que se halla, se ha presentado una gavilla de zapatistas y ejercido, según costumbre, el saqueo. Pónese inmediatamente en movimiento y al llegar al punto señalado, qué encuentra? Encuentra un poblado de gentes pacíficas, los mozos con la azada en la mano, las mujeres arrodilladas ente el metate, las autoridades ocupadas en averiguar hacia dónde han huido los asaltantes de las haciendas vecinas, los rostros compungidos, las miradas asombradas. Donde están los zapatistas? Quiénes son los zapatistas?... y los zapatistas no se han movido del lugar, están ahí, son ellos! Como en las viejas comedias de magia, la decoración y los accesorios han cambiado, pero los personajes son los mismos: los rifles se han convertido en azadas, las cananas en mazorcas, el antro en jardín, el bandido en marmitón. Sólo una cosa queda perenne, reveladora, indiscutible: el asalto y el robo. Unicamente a virtud de esta saturación ambiente, se explica un hecho último – hecho revelador, hecho típico – al parecer inexplicable: este *formatio* por generación espontánea de dos compactos millares de zapatistas, en torno de San Martín Texmelucan, que desaparecen de la noche a la mañana, sin dejar de sus huellas el más leve rastro. Cómo salieron de la nada y a la nada volvieron los que por sus hazañas mostraron ser algo más real y tangible que los espectros de una pesadilla? Cuerpos tuvieron y en alguna parte fueron a dar con ellos, mezclarse y confundirse con esa multitud que los crea y los disimula, vapor que se disuelve en el agua en el mismo manantial en que tuvo su origen. [157]

Quando o EZLN tomou as sete cidades em Chipas, em 1994, foram comuns os termos como "eles vieram da noite como por magia" ou "saíram do nada e voltaram ao nada", tentando explicar quem seriam e de onde vieram estes "espectros de pesadelo". Parece que a capacidade de se mesclar e se fundir com o seu redor é uma das características mais perenes do zapatismo, seja em sua versão original ou na atual, em que os rebeldes, como regra para o disfarce, cobrem sua cara.

***

A palavra-de-ordem libertária "*Terra e Liberdade*" é falsamente atribuída ao movimento zapatista. O lema oficial do zapatismo e que aparece no Plano de Ayala falava em "*Liberdade, Justiça e Lei*". A partir de 1915, ele se modifica para "*Reforma, Liberdade,*

[157] GILLY, Adolfo. *La revolución interrumpida – México, 1910-1920: una guerra campesina por la tierra y el poder.* México, Ediciones "El Caballito", 1971, p. 78.

Justiça e Lei". A ideologia da 'revolução do sul' não concebia a liberdade como o individualismo democrático-liberal, talvez como em outras correntes revolucionárias como o carrancismo, mas sim como uma básica justiça social e econômica, como independência das comunidades naturais frente ao poder absorvente das classes poderosas e do Estado e como lei que fosse a garantia de tais condições.

"Terra e Liberdade" é a divisa libertária do Partido Liberal dos irmãos Flores Magón. Provavelmente, foi atribuída ao movimento zapatista por causa da influência que este partido exerceu sobre o movimento. Os irmãos Ricardo e Enrique Flores Magón são os representantes mais sofisticados dos ideais anarquistas no México. Em junho de 1908, Ricardo Flores Magón e seus companheiros organizaram vários levantes precursores da revolução. Se sublevaram juntamente com os "liberais" em Coahuila, em Yucatán e em Chihuahua. Mas nos três estados foram derrotados pelo exército mexicano. A partir desses levantes e de um "exílio" nos EUA, as idéias dos irmãos Flores Magón evoluíram de um liberalismo radical para um "anarquismo-comunizante". Da tribuna do seu jornal *Regeneración*, os irmãos Magón (principalmente Ricardo) declaravam a guerra de classes e defendiam uma concepção agrário-comunista com teor explosivo para aquele momento histórico. As idéias dos oaxaquenhos feriam de morte os projetos de reformas defendidos pelos "revolucionários" burgueses que lutavam contra a ditadura porfirista. Para Ricardo Magón, no início de 1910, "*a solução do problema do homem não está na subdivisão da terra em pequenas propriedades, mas em unir todas as terras e trabalhá-las em comum, sem patrões, governantes e tendo todos os homens e mulheres, o mesmo direito de trabalhar*".[158] Segundo alguns historiadores, as idéias anarquistas dos Flores Magón tiveram certa recepção nas fileiras zapatistas e entre os comandantes, inclusive Zapata. Particularmente um intelectual "magonista", Soto y Gama, dirigente muito próximo a Emiliano Zapata e que teria participado na redação do Plano de Ayala, teria influenciado os guerrilheiros de Morelos com as teses agraristas e libertárias difundidas pelos irmãos Flores Magón.

---

[158] MAGÓN, Ricardo Flores. *A revolução mexicana.* São Paulo, Editora Imaginário, 2003, p. 19.

Atualmente o pensamento e o exemplo, principalmente de Ricardo Flores Magón, é referência para diversos movimentos sociais no México. O que demonstra a vitalidade das concepções anarquistas naquele país. Vários dirigentes da Assembléia Popular dos Povos de Oaxaca (APPO) e da Comuna Rebelde de Oaxaca (declarada num levante popular em 2006) se dizem “magonistas” (Ricardo Flores Magón era natural daquele estado). Um município autônomo zapatista, em Chiapas, ostenta o nome Ricardo Flores Magón em homenagem a este libertário e existem várias canções zapatistas que lembram seu nome. Em 1998, os comandantes do Comitê Clandestino Revolucionário Indígena – Comandância Geral do EZLN – Tacho, David e Zebedeo iniciaram um importante e raro discurso na cidade de San Cristóbal de Las Casas com as seguintes palavras destes célebres anarquistas mexicanos:

> Nosotros los plebeyos; nosotros los andrajos; nosotros los hambrientos; los que no tenemos un terrón donde reclinar la cabeza; los que vivimos atormentados por la incertidumbre del pan de mañana para nuestras compañeras y nuestros hijos; los que, llegados a viejos, somos despedidos ignominiosamente porque ya no podemos trabajar, toca a nosotros hacer esfuerzos poderosos, sacrificios mil para destruir hasta sus cimientos el edificio de la vieja sociedad, que ha sido hasta aquí una madre cariñosa para los ricos y los malvados, y una madrasta huraña para los que trabajan y son buenos.[159]

***

O zapatismo revelou uma sensibilidade social, captada de forma magnética pelo Plano de Ayala, capaz de insurgir-se contra as carências da situação nacional que tinham a mesma raiz histórica que gerou a questão agrária. Em parte estas carências poderiam ser imputáveis aos desmandos e desastres da ditadura porfirista (no caso do zapatismo atual primeiramente contra o sistema de partido-estado dominado pelo PRI, depois contra todos os partidos políticos); em parte eram carências de hereditariedade ancestral, com todas as persistências e conseqüências do contato étnico-social da Conquista e da colonização européias. Como escreveu Octavio Paz:

---

[159] Palavras de Ricardo y Enrique Flores Magón lidas pelos comandantes Tacho, David e Zebedeo no encontro do EZLN-Sociedade Civil ocorrido em San Cristóbal de Las Casas no dia 20 de novembro de 1998. In: *EZLN: documentos y comunicados* (vol. 4). Op. cit., p. 261.

> A noção mítica de uma "idade de ouro" intervém aqui: houve uma vez, em qualquer lugar no mundo e em algum momento da História, um estado social que permitia ao homem se expressar e se realizar. Esta idade prefigura e profetiza a nova, que o revolucionário se propõe a criar. Quase sempre a utopia pressupõe a existência prévia, num passado remoto, de uma "idade de ouro" que justifica e torna viável a ação revolucionária. [...] A originalidade do Plano de Ayala consiste em que essa "idade de ouro" não é mera criação da razão, nem uma hipótese. O movimento agrário mexicano exige a restituição das terras por meio de um requisito legal: os títulos correspondentes. E, se prevê a repartição de terras, fá-lo para estender os benefícios de um situação tradicional a todos os camponeses e povos que não possuem títulos. O movimento zapatista tende a retificar a história e o próprio sentido da nação, que já não será o projeto histórico do liberalismo. O México não é concebido como um futuro a realizar, mas sim como uma volta às origens. O radicalismo da Revolução Mexicana consiste na sua originalidade, isto é, em voltar à nossa raiz, fundamento único de nossas instituições. Ao fazer do *calpulli* o elemento básico da nossa organização econômica e social, o zapatismo não só resgatava a parte válida da tradição colonial, como também afirmava que toda construção política verdadeiramente fecunda deveria partir da porção mais antiga, estável e duradoura da nossa nação: o passado indígena. [160]

O Plano de Ayala, verdadeiro manifesto ao qual Zapata foi religiosamente fiel até sua morte, foi assinado em 28 de novembro de 1911 por sete generais, dezessete coronéis, trinta e quatro capitães e um tenente do exército zapatista, quase todos de origem camponesa (salvo Montaño, um professor rural) que na maioria sabiam apenas assinar o próprio nome. Concordamos com a interpretação de Adolfo Gilly quando ele considera que "*Emiliano Zapata no se proponía concientemente destruir el régimen capitalista*". [161] No entanto, a aplicação do Plano de Ayala significaria de fato a destruição das bases da existência do capitalismo. Por um lado, através da nacionalização de todos os bens das classes exploradoras. Por outro, muito mais importante, já que foi realizado de fato pelos camponeses, pelo estabelecimento do princípio de que são as massas populares quem devem decidir, de armas na mão, o destino da revolução. Que não devem esperar o triunfo desta e das novas leis, e sim que elas mesmas, por sua própria iniciativa, devem ocupar assim que possível as terras, cultivando-as e defendendo-as. O plano zapatista conclamava a ocupação de terras imediatamente e estabeleceu que eram os latifundiários quem teriam que se submeter a tribunais revolucionários, pois a posse legítima da terra é de quem trabalha nela. Ainda mais quando esta posse era defendida pelas armas. De fato, nesta formulação do plano estava incluído o princípio da organização militar em forma de

[160] PAZ, Octavio. *O labirinto da solidão e post scriptum.* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984, p. 130.

[161] GILLY (1971). Op. cit. p. 66.

milícias territoriais ligadas à produção e sem necessidades de quartéis, exércitos profissionais ou destacamentos armados permanentes, que eram substituídos pelos trabalhadores armados organizados sobre a base de seus locais de trabalho. Este princípio foi mantido em todo momento pelos zapatistas, desde o instante em que se recusaram a entregar as armas para o presidente Madero.[162]

O Plano de Ayala não somente influiu sobre os camponeses mexicanos. Ele ainda continua sendo uma espécie de "manifesto" para diversos movimentos latino-americanos que lutam pela terra e por uma reforma agrária radical, tais como o MST que o reproduziu em uma de suas publicações. A seguir, transcrevo alguns pontos desse Plano, assinado pelo General-em-Chefe Emiliano Zapata e por outros generais:

> 6º - Como parte adicional do Plano que invocamos fazemos constar que os terrenos, montanhas e águas que tenham sido usurpados pelos "científicos", fazendeiros ou caciques à sombra da tirania e da justiça atual, serão imediatamente empossados nesses bens imóveis as comunidades e os cidadãos que tenham seus títulos correspondentes a essas propriedades, das quais tenham sido despojados por má fé de nossos opressores, mantendo a todo custo, sob armas, a mencionada posse, e os usurpadores que se consideram no direito a eles, os reivindicarão diante de tribunais especiais que sejam estabelecidos ao triunfo da revolução.

---

[162] Dentre as inúmeras façanhas realizadas por Zapata, lendárias ou não, uma se refere a esta recusa em entregar as armas. Ela me foi narrada por um professor mexicano num debate sobre a atuação do EZLN, no ano de 2006 em San Cristóbal de Las Casas. No início dos desentendimentos entre Zapata e o presidente Madero, Emiliano quis ouvir, com seus próprios ouvidos, as razões de seu antigo "chefe". Para tanto, utilizando um disfarce de militar constitucional (Zapata, assim como Marcos, era um perito em disfarces), o guerrilheiro partiu sozinho de Morelos rumo à capital do país. Conseguiu enganar a guarda do palácio presidencial e se infiltrou no próprio gabinete de Madero! O espanto do presidente só não foi menor quando se viu frente a frente com Zapata por causa das palavras do general do Exército Libertador do Sul que teria ordenado, sacando sua pistola: "Passe o relógio, senhor presidente". Assustado e sem reação, o presidente retirou sua pulseira e a entregou a Zapata. Este retrucou: "Você só fez isso porque está desarmado e indefeso. Quero que com isso entenda meus motivos para não depositar minhas armas". O historiador Enrique Krauze, porém, dá uma versão menos fantástica ao encontro: "a entrevista entre os caudilhos teve lugar em 21 de junho de 1911 na casa de Madero, na rua Berlin. [...] Havia tensão na atmosfera. Zapata a rompeu se aproximando de Madero. Apontou para a pulseira de ouro que este trazia no punho e disse: "Escute, senhor Madero, se eu, aproveitando-me de que estou armado, lhe tiro o relógio e o guardo, e passado o tempo nos voltamos a encontrar, os dois armados com igual força, teria você direito de me exigir sua devolução?" "Sem dúvida", respondeu Madero "inclusive lhe pediria uma indenização". "Justamente", terminou dizendo Zapata "é o que nos tem acontecido no estado de Morelos, onde uns poucos fazendeiros se apoderaram pela força das terras dos *pueblos*. Meus soldados me exigem que diga a você, com todo o respeito, que desejam que se proceda imediatamente com a restituição de suas terras. Até que isso ocorra temos que continuar armados". KRAUZE, Enrique. *Emiliano Zapata: el amor a la tierra*. México, Fondo de cultura Económica, 1987, p. 61.

> 7º - Em virtude de que a imensa maioria das comunidades e cidadãos Mexicanos não são donos de nada mais que o terreno que pisam, sofrendo os horrores da miséria sem poder melhorar sua condição social nem poder dedicar-se à indústria ou à agricultura, porque a terra, as montanhas e as águas estão monopolizadas em umas poucas mãos, serão expropriadas, sem prévia indenização, a terça parte desses monopólios dos poderosos possuidores deles, a fim de que a comunidade e os cidadãos do México, obtenham *ejidos*, colônias, fundos legais para povoados ou campo de semeadura ou de lavoura e seja melhorado em tudo e para tudo a falta de prosperidade e bem-estar dos mexicanos.
>
> 15º - Mexicanos: considerai que a astúcia e má fé de um homem (*do então presidente Madero*) está derramando sangue de uma maneira escandalosa por ser incapaz para governar; considerai que seu sistema de governo está asfixiando a Pátria e desrespeitando nossas instituições com a força bruta das baionetas; e assim como levantamos nossas armas para elevá-lo ao poder agora as apontamos contra ele por faltar com seus compromissos com o povo Mexicano e por haver traído a Revolução iniciada por ele; não somos personalistas, somos partidários dos princípios e não dos homens.
> Povo Mexicano: apoiai com as armas em mãos este Plano e fareis a prosperidade e o bem-estar da Pátria.
> Reforma, Justiça e Lei.
> Ayala, 28 de novembro de 1911.[163]

5.14. "Modernizações" e outras rebeliões

No final do século XIX, estimulado, entre outros fatores, pelo impacto das novas ferrovias sobre o preço das terras, o regime porfiriano abriu uma nova onda de desamortização, com a Lei de Terras Devolutas e Ociosas, que facilitava a apropriação de terras "improdutivas". Os efeitos dessa nova liberalização da terra na organização social e na economia das comunidades camponesas foram imensos. O projeto do governo de Porfirio Díaz estabelecia uma aliança com os grandes fazendeiros e a modernização agrícola implicava desapropriação, retrocesso e subsistência precária das aldeias camponesas. Se no Brasil a Lei de Terras de 1850 barrava o acesso dos trabalhadores pobres (ex-escravos, imigrantes, etc.), no mesmo período, a Lei de Terras Devolutas e Ociosas no México rompia com o princípio que garantia a coesão comunitária dos *pueblos.*

A modernização agrícola consolidou um setor relativamente dinâmico da economia mexicana, mas contribuiu para a destruição da economia camponesa, usurpou os direitos

---

[163] MST. *Calendário histórico dos trabalhadores.* São Paulo, Setor de educação/Formação, 1999, pp. 36-37.

das aldeias e comunidades rurais, atirando seus habitantes à inclemência do mercado, da fome, da peonagem e da migração.

Este processo de modernização excludente era muito semelhante ao que ocorria em regiões do sul do Brasil. Em 1908, o governo brasileiro concedeu uma enorme extensão de terras à empresa norte-americana Brazil Railway Company e, no trecho previsto para a construção da ferrovia São Paulo – Rio Grande do Sul, foram expropriadas violentamente milhares de famílias de "caboclos" que viriam a participar da maior guerra "civil" da história brasileira na região do Contestado.

A magnitude dos acontecimentos que ficaram conhecidos como a Revolução Mexicana são absolutamente impressionantes. Batalhas, epidemias e migrações alteraram profundamente a demografia da nação, que no conjunto registrará o desaparecimento de um milhão de mexicanos na década de guerra revolucionária. Mesmo derrotados os exércitos genuinamente camponeses de Villa e Zapata, houve uma relativa reforma agrária. Desde a lei agrária carrancista de janeiro de 1915, até o fim do governo de Abelardo Rodríguez, em dezembro de 1934, a Revolução no poder distribuíra cerca 7,6 milhões de hectares entre 800 mil camponeses num país que ainda era esmagadoramente rural – 3,6 milhões de pessoas ainda viviam da terra em 1930 (70 por cento dos 5,165 milhões de mexicanos que formavam a população economicamente ativa)[164].

No Brasil, obviamente sem a magnitude observada no México, a inquietação social também se fazia sentir. Em novembro de 1910, no Rio de Janeiro, marinheiros se rebelaram e tomaram poderosos navios da Armada Nacional direcionando seus canhões para a Baía da Guanabara. Este inusitado "seqüestro" da capital do país comandado por um marinheiro negro, João Cândido, que ficou conhecido como a Revolta da Chibata, denunciava o

---

[164] CAMÍN, Héctor Aguilar. *À sombra da Revolução Mexicana: história mexicana contemporânea, 1910-1989.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000, p. 103.

racismo e maus tratos que os marinheiros sofriam naquela época. Os rebeldes terminaram sendo traídos pelas autoridades militares e duramente castigados.[165]

No nordeste brasileiro bandos armados de cangaceiros, traziam a insegurança a vastas regiões de estados como Pernambuco, Alagoas, Ceará, Paraíba, norte da Bahia e Sergipe. Figuras que marcariam o imaginário das populações da época, ora como "românticos rebeldes justiceiros e amigos dos pobres" como Antônio Silvino, nascido em 1875 e quatro anos mais velho que Emiliano Zapata (Pancho Villa é de 1878), ora como "bandidos inescrupulosos e imprevisíveis" como Virgulino Ferreira da Silva, o Lampião de 1897.[166] Segundo José de Souza Martins:

> O messianismo e o cangaço definiram os limites da rebeldia camponesa no âmbito do coronelismo, da forma peculiar de poder da República Velha que se personificava diante do camponês rebelado. [...] O cangaceiro era principalmente o camponês que fora expropriado, expulso, esbulhado por um fazendeiro ou comerciante determinado, mas que em resposta se vingava da classe, percorrendo vínculos de sangue de seus desafetos para exterminar parentes. [167]

Lampião e sua companheira Maria Bonita geralmente não são reverenciados como "heróis" pelo MST porque, como me disse uma liderança do movimento, "as mulheres tendem a ver o cangaceiro como um estuprador". Mesmo assim, alguns documentos e militantes enxergam o cangaço como:

> Grupos armados que percorriam o sertão, ocupando latifúndios e fazendo justiça. Lampião foi desde cedo testemunha de muitas injustiças e crueldades cometidas em nome da lei. Depois de ter sentido na carne as injustiças e não ver outra saída, Lampião formou seu bando de cangaceiros e justiceiros. Com o tempo se tornou governador de fato do sertão,

---

[165] Sobre os acontecimentos da revolta da chibata ver: MOREL, Edmar. *A revolta da chibata.* Rio de Janeiro: Graal, 1979 e CARVALHO, José Murilo de. *Pontos e bordados: escritos de história e política.* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998, pp. 15-32.

[166] Sobre Lampião ver: CHANDLER, Billy Jaynes. *Lampião, o rei dos cangaceiros.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980. A relação do cangaço com o "misticismo" religioso é abordada por: NARBER, Gregg. *Entre a cruz e a espada: violência e misticismo no Brasil rural.* São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2003; e por FACÓ, Rui. *Cangaceiros e fanáticos.* Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1972.

[167] MARTINS, José de Souza. *Os camponeses e a política no Brasil: as lutas sociais no campo e seu lugar no processo político.* Petrópolis: Editora Vozes, 1981, p. 60.

fazendo justiça contra os que roubavam do povo. Chegou, inclusive, a cuidar de obras públicas que beneficiavam o povo, como açudes, estradas e cacimbas.[168]

A agitação social também se fazia sentir nas cidades com as grandes greves anarquistas de 1917 ou entre os militares, com o movimento dos jovens tenentes rebelados que culminou com a legendária Coluna Miguel Costa-Prestes, comandada pelo então, *cavaleiro da esperança*, Luís Carlos Prestes. Esta coluna "guerrilheira", verdadeira epopéia nacional, percorreu cerca de 36 mil quilômetros (boa parte a pé, com os rebeldes sendo perseguidos dia e noite pelas tropas do governo), através de 12 estados, propagando as idéias tenentistas, de dezembro de 1924 a fevereiro de 1927. [169]

5.15. A Guerra do Contestado (1912-1916)

Um outro evento de enorme transcendência para a história das insurreições camponesas foi a Revolta do Contestado, ocorrida de 1912 a 1916, numa região que era disputada pelos estados brasileiros de Santa Catarina e Paraná. O conflito do Contestado abrangeu vinte mil rebeldes, envolvendo a metade dos efetivos do Exército Brasileiro em 1914, mais uma tropa de mil "vaqueanos" (combatentes irregulares). Deixou um saldo de pelo menos três mil mortos. Esta guerra camponesa, travada no momento em que o zapatismo conhecia seu ápice no México, tem alguns pontos convergentes com a insurgência *campesina* mexicana, seja por aspectos do seu "comunismo caboclo",[170] pela semelhança das forças opositoras aos lavradores (capitais estrangeiros, latifundiários e coronéis locais, forças policiais e exército federal) ou pelo apego respeitoso dos rebeldes à terra. Apesar das semelhanças entre diversos aspectos destes levantes camponeses, a rebelião do Contestado apresentou elementos de religiosidade e misticismo em doses muito mais densas do que seus contemporâneos mexicanos. Os rebeldes zapatistas tinham, como a

---

[168] MST. *Calendário histórico* (1999) Op. cit, p. 56.

[169] Sobre o anarquismo no Brasil ver: DULLES, Jonh W. F. *Anarquistas e comunistas mo Brasil, 1900-1935.* Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1977. Sobre a Coluna Prestes e o tenentismo ver: MEIRELLES, Domingos. *As noites das grandes fogueiras: uma história da Coluna Prestes.* Rio de Janeiro, Record, 1995.

[170] O conceito de "comunismo caboclo" e diversas das informações sobre conflito do Contestado foram retiradas do excelente trabalho de MACHADO, Paulo Pinheiro. *Lideranças do Contestado: a formação e a atuação das chefias caboclas.* Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.

maioria esmagadora dos camponeses, um genuíno apego cristão (o que não se confunde com a instituição Igreja nem com clero oficial) e levavam imagens da Virgem de Guadalupe nas bandeiras de batalhas.[171] Já os rebeldes do sul brasileiro encararam suas ações como verdadeira "guerra santa" de um modo muito parecido como haviam feito quinze anos atrás os sertanejos em Canudos.

Tais como outros conflitos e movimentos sertanejos brasileiros como Pedra Bonita, Muckers, Canudos e Caldeirão as esperanças místicas, os problemas em relação à posse de terras e a resistência aos representantes do poder local são elementos constituintes da chamada Guerra do Contestado. Apesar de Canudos estar presente como referencial quase que obrigatório no imaginário político brasileiro, graças talvez à grande obra literária escrita sobre o episódio por Euclides da Cunha, a Guerra do Contestado foi maior em termos reais que a de Canudos.

Em muitos movimentos sociais do século XX, podemos encontrar um hibridismo político e cultural no qual se torna difícil definir situações de "pureza" laica ou milenar. É ainda um desafio pesar a proporção da presença destes diferentes componentes no movimento do Contestado, que provavelmente se manifestaram de variadas maneiras nas diferentes regiões do planalto catarinense. Os sertanejos, mesmo adotando o discurso religioso de defesa da "santa religião", que se converteu na linguagem usual da rebelião, tinham clareza quanto às forças com as quais estavam lutando. Seus alvos principais foram os chefes políticos locais, os grandes fazendeiros e comerciantes, os especuladores de terras e os interesses estrangeiros na região. O movimento rebelde identificou, desde o início, a marginalização crescente dos caboclos e da gente "de cor", ao passo que cresciam os privilégios e estímulos à europeização do território planaltino.

Paulo Pinheiro Machado afirma que não há como separar com uma linha nítida as lideranças em "religiosas" e "não-religiosas". [172] Ele mostra que todos os "comandantes de

---

[171] Existe uma referência a uma obscura bandeira zapatista com Nossa Senhora da Misericórdia sob uma caveira pirata no livro de DUNN, H. H. *Zapata.* Ed. Civilização Brasileira. Rio de Janeiro: 1964, p. 23. A autenticidade da imagem é contestada por outros estudiosos.
[172] MACHADO (2004). Op. cit, p. 24.

briga", até o final do conflito, sempre legitimaram seu poder político nos redutos a partir de uma ligação espiritual manifesta em "sonhos", "visões", e "encontros" com o desencarnado monge "João-José Maria" e com a contínua assistência de "virgens" e "comandantes de reza". Estes líderes "de briga" que comandaram por um longo período as "cidades santas" foram responsáveis pela derrota das forças do exército em Caraguatá (março de 1914), pelo malogro da expedição do general Mesquita (de abril a junho de 1914) e pela grande ofensiva militar dos rebeldes (de julho a novembro de 1914), quando quase todo o planalto catarinense ficou sob seu domínio direto. Foi sob a liderança de um caboclo chamado Adeodato, entre dezembro de 1914 e janeiro de 1916, o período mais difícil da vida nos redutos, que se travou a mais feroz resistência às forças oficiais. [173]

Armas, violão e "pé-no-chão" dos caboclos rebeldes na Guerra do Contestado.

Ao longo de quatro anos de guerra, os chefes rebeldes mobilizaram cerca de 20 mil camponeses em seus redutos, onde prevalecia uma visão coletivista do mundo. Deste modo, instituiu-se o sistema de propriedade comunal do solo, proibiu-se o comércio (por vezes punido até com a morte) e impôs-se que todos os bens pertencessem à comunidade. Rebeldes místicos (fato que alguns autores explicam pela ausência da Igreja oficial e, também, pela forte influência indígena no imaginário popular),[174] os camponeses do

[173] Idem. Ibidem, p. 92.
[174] ALVES FILHO, Ivan. *Brasil, 500 anos em documentos.* Rio de Janeiro: Mauad, 1999, p. 329.

Contestado acreditavam no retorno de José Maria e de todos os demais mortos em combate, que juntamente com os vivos, formariam o Exército Encantado de São Sebastião.

A mística da Guerra Santa

> "O imperador Carlos Magno foi sepultado em Aachem, na basílica da Igreja da Virgem Maria, por ele mesmo construída. Seu corpo embalsamado foi posto sob a abóbada do túmulo sentado em um trono de ouro, e cercado de espadas de ouro. Tinha nas mãos um exemplar dos Evangelhos, de ouro, que lhe descansava nos joelhos. Um dos ombros estava apoiado no trono. A cabeça erguida dava-lhe à postura uma aparência de vivo. Incrustada no diadema, uma lasca da cruz de Cristo. Perfumes, ungüentos, bálsamos, almíscar, e tesouros vários foram depositados no túmulo. E o corpo estava revestido de roupagens reais. Puseram-lhe defronte o cetro e o escudo de ouro, expressamente consagrados para ele pelo Papa Leão. E o túmulo foi então selado. Não há palavra humana que possa pintar a imensa tristeza que cobriu a terra inteira, pois até mesmo pagãos lhe choraram a morte".
>
> **De um velho manuscrito sobre os Funerais de Carlos Magno**[175]

A mística do Contestado começa pelo seu líder messiânico, o autodenominado monge João Maria que vagou pela região entre o final do século XIX e o início do XX. Esse andarilho, como muitos outros pelos sertões do Brasil, ficou conhecido por curar doenças, abençoar colheitas e gado, batizar crianças, comandar orações, oferecer aconselhamento espiritual e também transmitir informações úteis sobre técnicas e práticas agrícolas. Alguns autores apontam a existência de dois indivíduos conhecidos como João Maria que viveram em diferentes épocas e lugares. Isso explicaria a longevidade (certamente além da expectativa normal de uma vida) das aparições do monge que impressionariam a população da região criando uma verdadeira crença em algo ou alguém miraculoso. Maurício Vinhas de Queiroz aponta primeiramente um italiano de origem piemontesa, que andou pela área já pela década de 1840 e desapareceu em 1870.[176] Uma outra versão afirma que foi atacado e morto por um estranho animal selvagem na sua gruta, onde havia marcas de sangue. Outra, que morreu somente em 1928 no Paraguai com 122 anos![177] O outro João Maria, cuja descrição física difere do predecessor, apareceu pela

[175] Trecho do livro *Carlos Magno e seus cavaleiros.* Compilação e tradução de Pepita de Leão. Porto Alegre, Livraria do Globo, 1944, p. 258.
[176] VINHAS DE QUEIROZ, Maurício. *Messianismo e conflito social: a guerra sertaneja do Contestado (1912-1916).* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966, p. 50.
[177] Idem. Ibidem, p. 52.

região em 1893, depois da revolta rio-grandense, e desapareceu por volta de 1908. Seu verdadeiro nome seria Artanás Marcaf.[178]

O último componente da seqüência de monges-peregrinos não se identifica por João, mas tem por nome José Maria. O historiador Vicente Dobroruka diz tratar-se de um "*simples bandido rural que se aproveitou da crença nos monges que lhe antecederam*".[179] Este peregrino teria surgido por volta de 1911, em Campos Novos (Santa Catarina), na região conhecida por Faxinal dos Padilhas. Seu nome de nascença seria Miguel Lucena de Boaventura. Ao que parece, foi soldado do Exército ou da Força Policial do Paraná de onde teria desertado. É com ele que encontramos, pela primeira vez explicitada, a vinculação sertaneja com a gesta carolíngia de Carlos Magno. Ainda segundo Dobroruka:

> As superposições e as simbioses de personagens abundam entre os sertanejos: os três monges juntam-se num só, mesmo reconhecendo-se, de algum modo, a diferença entre os nomes de João e de José, mas adotando-se o sobrenome do primeiro. Dom Sebastião confunde-se com o mártir cristão, São Sebastião (confusão presente também em Canudos). A lembrança dos monges na memória popular parece estar bem viva ainda hoje, e tão confusa quanto na década de 1910 do último século.[180]

No imaginário popular da região, João Maria e José Maria eram um único ser, indiscutivelmente dotado de poderes sobrenaturais. Além de curas miraculosas através de "águas santas", o monge tinha inúmeros poderes especiais como atravessar rios caminhando sobre as águas, sofrer tempestades e tormentas sem nunca se molhar, adivinhar pensamentos das pessoas, comunicar-se com o mundo dos mortos e profetizar sobre o futuro. João Maria dava grande importância à interpretação dos fenômenos naturais e tinha

---

[178] NARBER (2003). Op. cit, p. 81.

[179] "Ao contrário dos outros dois, não se notabilizara pela prática da virtude". DOBRORUKA, Vicente. *História e milenarismo: ensaios sobre tempo, história e milênio.* Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004, p. 139.

[180] Dobroruka cita uma entrevista do pesquisador Nilson Thomé, na qual o entrevistado atesta a persistência do culto aos monges ainda no ano de 1997: "O Santo João Maria continua sendo o santo dessa gente. O avô cultuou o santo, o pai também e isto se transmite de geração a geração". Idem, p. 141. Duglas Monteiro já notara que ainda em tempos atuais, se bem que em menor grau, "continua a manifestação de práticas mágico-religiosas ligadas ao tratamento de moléstias, a recursos de autodefesa e proteção e à tradição das festas dos padroeiros locais". MONTEIRO, Duglas Teixeira. *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado.* São Paulo: Duas Cidades, 1974.

uma relação forte com a terra como podemos ver pelos mandamentos de São João Maria conhecidos como:

Leis da Natureza

> 1º Não se deve queimar folhas, cascas e nem palhas de plantações que dão mantimentos. O que a terra dá emprestado, quer de volta; 2º É errado jogar palhas de feijão nas encruzilhadas. É o mesmo que comer e virar o coxo. A terra se ofende; 3º Ao cortar uma árvore ou pé de mato, não se deixa mamando [agonizando]. Se corta por inteiro. Enquanto as plantas agonizam, os negócios da gente também vão abaixo; 4º Quem descasca a cintura das árvores para secá-las, também vai encurtando sua vida. Árvore é quase bicho e bicho é quase gente; [...]
> 6º A terra é a nossa mãe. A água é o sangue da terra-mãe. Cuspir e urinar na água é o mesmo que escarrar e urinar na boca de sua mãe; 7º O pai da vida é Deus. A mãe da vida é a terra. Quem judia da terra é o mesmo que estar judiando da própria mãe que o amamentou; 8º Quem não sabe ler o livro da natureza é analfabeto de Deus.[181]

Na minha opinião estes "mandamentos" do monge do Contestado são bem mais radicais, mas podemos encontrar ecos fortes em algumas declarações de princípios do MST como, por exemplo, no documento:

Nossos compromissos com a terra e com a vida
(Brasília, 4º Congresso do MST, 2000)

Os seres humanos são preciosos, pois sua inteligência, trabalho e organização podem proteger e preservar todas as formas de vida.

1. Amar e preservar a terra e os seres da natureza.
2. Aperfeiçoar sempre nossos conhecimentos sobre a natureza e a agricultura.
3. Produzir alimentos para eliminar a fome da Humanidade. Evitar a monocultura e o uso de agrotóxicos.
4. Preservar a mata existente e reflorestar novas áreas.
5. Cuidar das nascentes, rios, açudes e lagos. Lutar contra a privatização da água.[182]

Ou ainda no trecho de outro documento do MST que fala sobre a Terra como Mãe:

---

[181] MACHADO (2004). Op. cit. p. 230, transcreveu somente estes seis dos vinte e um mandamentos que ainda recomendavam "respeito ao próximo, aos animais, à terra e à palavra dada", recolhidos pelo pesquisador Euclides Felippe junto a Emídio Conceição, um capelão leigo da localidade de "Água Santa" em Curitibanos.

[182] MORISSAWA (2001) Op. cit., p. 238.

Terra

> Os nossos antepassados costumavam dizer que fomos feitos da terra. Não de qualquer terra. Mas do húmus, isto é, da terra fértil. Eles sabiam que da terra nascemos e que dela vivemos. Eles sabiam que para terra retornamos, quando morremos. Eles se sentiam parte da terra, se percebiam como terra. Temos a terra dentro de nós. Somos terra. Muitos povos chamam a terra de mãe. A Mãe Terra acolhe em seu ventre a semente para que a vida possa nascer e frutificar. Ela é um organismo vivo. A terra é viva e produz todas as formas de vida.[183]

***

João Maria também fazia muitas profecias apocalípticas. Para o monge, o fim da monarquia anunciava tremendas catástrofes: epidemias, pragas, fim das florestas, homossexualismo e subversão dos costumes. Ao final destas "calamidades", uma longa noite de agonias levaria os pecadores ao inferno, salvando-se apenas os justos e os penitentes de vida reta que colocassem cruzes em frente às suas casas.

A celebridade e a devoção ao santo andarilho João Maria, alimentadas pela religiosidade mística do catolicismo rústico dos caboclos da região era tanta que na época de seu súbito desaparecimento havia uma população errante pelo planalto, suscetível de seguir até o fim suas lideranças religiosas. A simples menção do nome de são João Maria podia galvanizar muitas pessoas inclusive para combater e resistir em armas.

Foi nesse clima de espera do retorno do messias (podemos notar um sebastianismo latente no Contestado), que apareceu na região, em 1911, José Maria, que se dizia parente do monge João Maria e por ele enviado. Essa figura de passado nebuloso reuniu os grupos de camponeses insatisfeitos com pregações semelhantes às "dos monges" João Maria. Ao que parece, porém, seu discurso e atuação eram sensivelmente menos místicos que o do seus predecessores e seus métodos de curas menos baseados numa taumaturgia pessoal do que na observação das propriedades medicinais das várias plantas e ervas. Antes de ser

[183] MST. Nossos valores. *Pra soletrar a Liberdade nº 01.* São Paulo, MST, 2000, p. 7.

obrigado a se transferir de Curitibanos, o novo monge estava organizando uma espécie de "Farmácia do Povo", que reuniria diversos tipos de plantas terapêuticas disponíveis.

A chegada do novo monge precipitou os acontecimentos que desencadearam a guerra sertaneja. Cedendo à pressão das autoridades, temerosas com o ajuntamento de "fanáticos" nas proximidades, João Maria preferiu abandonar seu primeiro reduto Taquaraçu em setembro de 1912, empreendendo um êxodo rumo ao Irani. É nessa época que se começou a falar das atividades do monge que passava os dias perambulando em estado de êxtase, ministrando beberagens milagrosas, organizando rituais, festas, profetizando, batizando, curando e contando histórias

De uma maneira bem semelhante à de Antônio Conselheiro, José Maria pregava contra os males da República: "*As forças do mal eram a república e as companhias e coronéis que tomavam as suas terras. O "reino milenarista" correspondia a um regime monárquico, de inspiração divina, onde, diziam, desapareceriam todas as contradições deste mundo*".[184] Essa fé numa vida paradisíaca, onde "*não percisa (sic) mais dinheiro*" é explicitada, por exemplo, pela canção-oração do Contestado, recolhida pelo pesquisador Euclides Fellipe e reproduzida por Paulo Pinheiro Machado:

> Ninguém mais fica doente
> Ao vortá José Maria,
> Casa e mesa a todo mundo
> Bóia quente e água fria.
>
> Não percisa mais dinheiro
> Chega a fé em Zé Maria,
> Temo forga à vontade
> Pra cria nossas famíia.
>
> Se alegremo minha gente
> Esperando Zé Maria
> Viveremo em Paraíso
> Como nunca se vivia
>
> Temo fé no Santo monge
> "[João Maria]"
> E também em Zé Maria,

[184] MONTEIRO (1974). Op. cit, p. 254.

Mais São Jorge e São Migué,
São Bastião que nóis confia. [185]

Para amplos setores populares, a idéia de monarquia sempre esteve associada a um sentimento difuso de proteção e amparo. Ao rei caberia a tarefa de proteger seus súditos contra os poderosos e os ricos. Soma-se a esse vínculo paternalista a concepção de monarquia como forma divina de organização política do Estado, como lei de Deus. Em contraposição, o regime republicano era identificado como "lei do Diabo" e com o poder dos maçons, estrangeiros, ateus e dos coronéis poderosos. Dessa forma, a simpatia e o posicionamento popular em prol da monarquia é mais um projeto de autonomia frente às forças políticas e sociais dominantes do que uma conspiração reacionária. Seu substrato é mais místico e religioso do que ideológico ou político.

Quando as primeiras forças governamentais aproximaram-se do incomodo reduto rebelde de Taquaruçu, já excitadas pelas histórias e pelo clima "sobrenatural" do lugar, surpreendentemente confrontaram-se com vinte e quatro soldados rebeldes esplendidamente vestidos de branco, montando cavalos brancos, com suas bandeiras brancas esperando, impassíveis, pelo combate. O historiador Gregg Narber afirma que os vinte e quatro cavaleiros não portavam armas de fogo. Levavam lanças de ponta de ferro, espadas de aço, facões de madeira de três quinas, facões e boleadeiras de couro. Os camponeses estavam representando-se como os lendários Doze Pares de França, os cavaleiros de Carlos Magno: "*quer as forças do governo tenham entendido exatamente isso, e portanto amedrontado-se, quer pensassem tratar-se de fantasmas ou espíritos guerreiros, a deserção foi massiva*".[186] Essa inesperada vitória do grupo rebelde sobre forças policias foi interpretada como um milagre e reforçou o ânimo dos revoltosos.

Em janeiro de 2003, eu visitei a Escola Técnica Josué de Castro (ITERRA) em Veranópolis (RS) e conheci um jovem estudante do MST que, fascinado com a história do

---

[185] Idem. Ibidem, p. 206.
[186] NARBER, Gregg. *Entre a cruz e a espada: violência e misticismo no Brasil rural.* São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2003, p. 89.

Contestado e com o livro de Duglas Teixeira Monteiro, estava preparando uma “mística” onde seria reconstituída exatamente esta “cena” da vitória dos “guerreiros de branco” sobre as forças repressoras:

> Imagina o cagaço dos militares quando no meio daquele mato trombaram com aqueles “bichos” todos de branco e com suas lanças e flechas... Eu até vejo a cara de espanto deles (risada). Só te explico que os “doze pares” foram entendidos como vinte e quatro pessoas e não apenas doze como os de Carlos Magno. Te ensinaram isso na faculdade (mais risadas)? Não importa, que foi bonito demais foi. Naquela época o pessoal lia quando muito a bíblia e Carlos Magno... Hoje nós vamos de Carlos Marx também. Evolução né? Sei lá, só sei que vou tentar arrumar os cavalos e vai ficar muito bonito...[187]

Duglas Monteiro considera que é sob três aspectos que se pode estabelecer ligações entre a lenda de Carlos Magno e dos Doze Pares de França e o Contestado. Em primeiro lugar, a existência efetiva de um corpo militar separado, dentro do conjunto das forças rebeldes, denominados “Doze Pares de França”; em segundo, o sociólogo nota que José Maria fazia leituras públicas de trechos da obra; e por fim e mais importante, um dos rebeldes capturados informou que existia a crença, nos redutos do Contestado, de que “ia fazer mil anos da guerra de Carlos Magno”, e que os tempos estavam maduros para a guerra de São Sebastião. Monteiro aponta que diversos informantes referiam-se alternativamente aos Doze Pares de França como “Doze Pares de São Sebastião”, reforçando as simbioses entre personagens míticos no Contestado.[188]

A professora Marli Auras detecta uma “disputa histórica” entre elite e movimentos sociais sobre a memória atual do conflito do Contestado. Como no caso de Sepé Tiaraju, que tem seu grito de guerra “Alto lá esta terra tem dono!” utilizado por fazendeiros armados contra os sem-terra no Rio Grande do Sul, na região do Contestado também ocorre uma tentativa de “desvirtuamento” da verdadeira história da rebelião camponesa:

> Enquanto as forças hegemônicas procuravam disseminar sua visão edulcorada do conflito – na perspectiva da continuidade dos interesses dominantes, retirando dele sua alma, aquela densidade que remete para a exigência de se perguntar pela historicidade do presente, com

[187] Anotações do caderno de campo.
[188] MONTEIRO (1974). Op. cit. p. 111.

> vistas à construção de uma sociedade mais justa, o Movimento dos Sem-Terra, por exemplo, recupera na luta política, as verdadeiras lições do Contestado. Os Sem-Terra de hoje, herdeiros da marginalização social dos caboclos de outrora, buscam no Contestado elementos fortalecedores de sua luta.[189]

A ideologia da Revolta do Contestado tinha um cunho místico, que também pode ser percebido em movimentos sociais atuais, na medida em que a mística faz parte da identidade do camponês. Percebe-se no Movimento Sem-Terra uma série de símbolos iguais ou parecidos aos dos movimentos messiânicos, presentes em toda a luta pela terra e nos acampamentos e assentamentos, nas suas bandeiras, poesias e hinos. Um exemplo concreto é o estandarte do monge João Maria, levado nas Romarias da Terra em Santa Catarina e o fato da primeira romaria ter sido realizada em Taquaruçu (Fraiburgo/SC), local onde as famílias seguidoras do monge se refugiaram durante a Guerra do Contestado. Taquaruçu é considerada uma "cidade santa" e foi escolhida para ser a sede da romaria para resgatar o passado e a história da luta pela terra.

No município de Calmon, na região onde ocorreu o conflito do Contestado, estão localizados os assentamentos *"Conquista Cinco de Maio"* e "*Vinte e Cinco de Julho*" pertencentes ao MST. Nestes locais, prática comum no movimento, se busca manter vivo na memória das pessoas o significado desta rebelião e alguns vínculos simbólicos com ela. A pesquisa de Célia Vendramini demonstra que mais da metade dos entrevistados dos assentamentos de Calmon conhecem a história e explicam os motivos do conflito, os outros apenas ouviram falar dele. As professoras locais, ligadas ao Movimento, preocupam-se em ensinar aos alunos a história das lutas dos trabalhadores, entre elas a do Contestado e visitam o Museu do Contestado, na cidade de Caçador, sempre que podem. Segundo um assentado local entrevistado por ela, a Guerra do Contestado:

> Foi uma das principais lutas que se deu aqui nesta região. Muita gente morreu. Foi a primeira luta pela terra que surgiu aqui. O motivo foi que na época o governo desapropriou terras e deu pra firma que ia construir a rodovia, parece que 7 km de cada lado de onde ia passar a rodovia. Daí o pessoal que ficou desalojado das terras deles foi se juntando, fizeram um movimento contra essa empresa e o governo pra entregar as terras, daí deu o conflito que deu com o exército. Quem organizou o povo foi João Maria, ele hoje devia ser

[189] Prefácio de Marli Auras de MACHADO (2004) Op. cit., p. 20.

> consagrado um santo e não é, mas para nós é um grande estrela que brilha, ele morreu mas plantou alguma semente que hoje brota dentro do MST. [190]

5.16. As Ligas Camponesas

Se até 1940 o messianismo e o cangaço foram as formas dominantes de organização e de manifestação da rebeldia camponesa no Brasil, a partir dos anos cinqüenta, as Ligas Camponesas e os sindicatos rurais serão as formas mais importantes de organização e luta política dos camponeses, "*ainda que convivendo com a persistência do messianismo e do banditismo e com outras formas de luta e de resistência*".[191]

No período de 1954 a 1964, surgiram três grandes organizações camponesas que lutavam pela reforma agrária e que de certo modo podem ser consideradas "antecedentes" do atual Movimento dos Sem Terra: a Ultab (União dos Lavradores e Trabalhadores Agrícolas do Brasil), as Ligas Camponesas e o Master (Movimento dos Agricultores Sem Terra).

Originalmente, chamaram-se "Ligas Camponesas" as organizações rurais constituídas a partir dos anos 1940, sob a direção do Partido Comunista. Elas representaram o esforço do PCB em ampliar suas bases políticas, na tentativa de fundamentar a aliança operário-camponesa para fazer face ao latifúndio e ao imperialismo. Depois de um período de enorme repressão a maior parte dessas Ligas desapareceram junto com o PCB, que foi colocado na ilegalidade. Alguns anos depois, a mobilização camponesa no Nordeste passou novamente a ser conhecida como Ligas Camponesas, agora principalmente em razão do célebre conflito ocorrido no Engenho da Galiléia. Em 1955, os donos do Engenho Galiléia, em Vitória do Santo Antão (PE), impuseram o aumento do preço do foro e tentaram expulsar os foreiros da terra, que passaram a se mobilizar. No campo jurídico, o apoio se

---

[190] VENDRAMINI, Célia Regina. *Consciência de classe e experiências sócio-educativas do movimento dos trabalhadores rurais sem-terra.* Tese. (Doutorado em Educação). São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, 1997, p. 197.

[191] MARTINS. *Os camponeses*... (1981). Op. cit, p. 61. Sobre as Ligas Camponesas ver: JULIÃO, Francisco. "Que são as ligas camponesas ?" *Cadernos do povo brasileiro 1.* Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1962.

deu por intermédio do advogado Francisco Julião que passou a ser o representante dos foreiros da Galiléia. Existia na cidade, então, a Sociedade Agrícola e Pecuária dos Plantadores de Pernambuco, uma instituição de auxílio mútuo, que servia para dar um enterro decente aos pobres. Ali também passaram a serem realizadas as reuniões da entidade, que ficou conhecida como Liga Camponesa da Galiléia.

Em poucos anos, novas Ligas foram formadas em mais de trinta municípios de Pernambuco e outros estados do Nordeste. Nesta época, como hoje, eram comuns os conflitos com os fazendeiros, nos quais vários trabalhadores morriam resistindo à sua expulsão da terra. Revitalizando um nome já conhecido e motivadas pela luta pelo direito à terra, as Ligas mobilizaram, durante cerca de dez anos, milhares de camponeses brasileiros, gerando revoltas e esperanças. Em 1962, vários encontros e congressos foram realizados reunindo representantes das diversas ligas. A essa altura, a consciência camponesa estava formada no sentido da luta em torno de uma reforma agrária radical. Os camponeses resistiam na terra e chegavam a realizar ocupações de terras. Um de seus lemas dizia: "Reforma Agrária na lei ou na marra". Com o golpe militar de 1964, a repressão mais uma vez se fez feroz contra os camponeses nordestinos. Havia uma tese endossada pela CIA de que estava em curso, no Brasil, um processo revolucionário, através das Ligas e da reforma agrária influenciada por forças cubanas. Centenas de dirigentes e camponeses foram presos, torturados e assassinados e as Ligas desapareceram. João Pedro Stédile comenta:

> Como organização social as Ligas foram destruídas. Mas haviam semeado em terra fértil. E suas experiências e pregações ficaram adormecidas profundamente, mas depois de muitos anos, rebrotaram em diversos outros movimentos sociais no campo brasileiro. Entre eles, no MST. Por isso, muito nos orgulhamos de sermos descendentes desse grande movimento camponês, as Ligas Camponesas.[192]

[192] STÉDILE, João Pedro (org.). *História e natureza das ligas camponesas.* São Paulo, Expressão Popular, 2002, p. 8.

5.17. Trombas e Formoso, a Guerrilha de Porecatu e a Guerrilha do Araguaia

No Centro-Oeste a luta pela terra intensificou-se a partir de 1940, quando nas regiões de Trombas e Formoso realizou-se a longa experiência de camponeses que, em defesa de suas posses, constituíam uma área autônoma de interferência do governo nacional. De 1948 a 1964, o líder, José Porfírio e outros camponeses defenderam a ocupação que realizaram nas terras devolutas do município de Uruaçu, no norte de Goiás. Em 1953, no auge da luta, o PCB enviou militantes para o local com a finalidade de organizar os camponeses na resistência. Estruturou-se uma guerrilha com eficientes esquemas de abastecimento local. Em 1957, o governador de Goiás fez um acordo político com o PCB e as tropas foram retiradas da região de Trombas e Formoso, que permaneceu até 1964 como uma espécie de "área liberada", com um governo próprio de cunho popular. Mas aquela experiência era provocadora demais para a burguesia, porque se chegava a dizer naquela época: "*Trombas é outro estado, não mais Goiás. Trombas é outra Nação, não é bem Brasil*".[193] Com o advento do golpe, em 1964, muitos líderes camponeses foram presos e assassinados e o próprio José Porfírio desapareceu em 1973, depois de anos na clandestinidade.

Na mesma época em que começava o problema de Trombas e Formoso, iniciava-se também o problema de terras que culminaria com a guerrilha de Porecatu, no Paraná. Desde 1946, 1500 famílias de posseiros, habitando terras devolutas em Jagapitã, passaram a sofrer o problema do despejo porque o governo do Estado cedera aquelas terras, já ocupadas por eles, para grandes proprietários. Os despejos violentos levaram à formação de grupos armados de camponeses que resistiam ou atacavam as fazendas. José de Souza Martins considera que entre 300 a 400 camponeses armados e emboscados nas matas foram pacificados em março de 1951 quando o governo desapropriou as terras por interesse social e as distribuiu aos posseiros. Segundo este pesquisador, o próprio PCB teria determinado a cessação da guerrilha.[194]

---

[193] MST. *Calendário histórico dos trabalhadores.* São Paulo, MST, 1999, p. 38.

[194] MARTINS (1981) *Os camponeses* Op. cit. p. 74.

Diferentemente de Trombas e Formoso, quando o PCB aderiu à luta que os posseiros travavam para garantir suas posses, em 1967, o Partido Comunista do Brasil (PC do B) decidiu incrementar a luta revolucionária a partir da guerrilha rural, seguindo a linha maoísta da Revolução Chinesa e escolheu a área de São Geraldo do Araguaia (atual estado do Tocantins) para desenvolver a sua luta. Apesar de a guerrilha do Araguaia, assim como o dirigente da Vanguarda Popular Revolucionária (VPR), Carlos Lamarca, serem reverenciados pelo MST como exemplos de combatividade e "demonstrações da fibra do povo brasileiro" já tive acesso à análises históricas feitas por dirigentes do MST, considerando que a ação dos guerrilheiros se deu de forma exterior às lutas camponesas e mesmo acreditando que a guerrilha seria uma estratégia para a revolução socialista, sua prática constituiu-se em mais uma experiência de foquismo, com as populações locais pouco envolvidas ou mesmo arredias ao movimento, como ocorrera ao Che Guevara na Bolívia.[195] Em 1972, tendo tomado conhecimento da presença na região, o governo militar enviou uma quantidade impressionante de soldados para combater os guerrilheiros. Eram cerca de 70 rebeldes sob o comando do lendário Oswaldo Orlando da Costa (o gigante negro Oswaldão que difundia pânico nas tropas do exército que acreditavam numa espécie de imortalidade do guerrilheiro). Acuados por milhares de soldados do Exército, Aeronáutica e Polícia Militar, os insurgentes se embrenharam na floresta para o enfrentamento. Ali resistiram por mais dois anos, quando uma expedição de seis mil soldados conseguiu derrotá-los em janeiro de 1975.

5.18. Guerrilhas no México

Lucio Cabañas Barrientos e Genaro Vázquez Rojas foram líderes de dois grupos armados que, durante a década de setenta do século passado, combateram a partir da Serra de Guerrero, no estado mexicano do mesmo nome.[196] Ambos estudaram na Escola Rural de Ayotzinapa e atuaram em "cenários" semelhantes: o sindicato de professores, o Movimento

---

[195] Sobre a Guerrilha do Araguaia ver, de vários autores: *Guerrilha do Araguaia.* São Paulo: Editora Anita Garibaldi, 2005.

[196] As informações a seguir foram retiradas de: SPENCER, Daniela. (coord.). *Guerra Fría y guerrilla en México: guía de acceso al archivo de la Dirección de Investigaciones Políticas y Sociales (AGN).*CD-ROM. México, CIESAS, 2000.

Revolucionário do Magistério, o Movimento de Libertação Nacional, a oposição política ao governo do estado de Guerrero, contra os governadores Caballero Aburto e Abarca Calderón, para enfim, mergulharem na clandestinidade da luta armada.

No dia 11 de novembro de 1966, Genaro Vázquez é detido pela polícia de Guerrero, ao entrar na *Central Campesina Independiente*, na Cidade do México, e conduzido a Chilpancilgo, capital de Guerrero. Depois de uma temporada na prisão, foi libertado por companheiros numa ação espetacular, quando era transportado pela polícia para um consultório odontológico. Seu grupo realizou diversas ações armadas, seqüestros e combates. Genaro tinha fama de ser um dirigente com maior preparação política e ideológica do que Cabanas. Morreu aos 35 anos de idade, na madrugada de 2 de fevereiro de 1972, em conseqüência de um acidente de carro, quando era perseguido por forças policiais.

O cineasta mexicano Derardo Tort, autor do documentário "*La guerrilla y la esperanz*a" de 2005, se convenceu, em sua pesquisa para a realização do filme, de que "*la gente en la Sierra de Guerrero esta convencida de que Lucio Cabanas no ha muerto y que regresará para ver por ellos; es tan importante como Emiliano Zapata*". [197]

Lucio Cabañas Barrientos nasceu no *ejido* de "El Porvenir", município de Atoyac de Alvarez, em 12 de dezembro de 1938, filho de pais *campesinos.* Esforçou-se para se formar como professor, sempre participando ativamente de vida estudantil. Foi eleito "Secretário Geral da Federação de Estudantes Campesinos Socialistas do México" em 1962. Conciliava seu trabalho de professor rural, em Guerrero, com atividades políticas. Inimigo incondicional do PRI, Lucio Cabañas participou decisivamente da criação do *Partido de los Pobres* como forma de organização dos trabalhadores, estudantes e camponeses de Guerrero. Os estudantes deste Partido se autodenominavam "os enfermos" (uma referência irônica à frase de Lênin que considerava "o esquerdismo uma doença infantil do comunismo"). Cada vez mais perseguido em suas atividades sindicais e partidárias, Lucio Cabañas se refugiou nas inóspitas montanhas de Guerrero e inicia a preparação das

---

[197] Disponível em: http//www.jornada.unam.mx/ Acesso e matéria do dia 13 de outubro de 2003.

Brigadas Campesinas de Ajusticiamiento del Partido de los Pobres. Entre várias operações realizadas por este grupo armado, conta-se o seqüestro do governador Rubem Figueroa, que ficou detido pelos insurgentes por mais de cem dias. Lucio Cabañas, admirador do Che Guevara, sempre terminava seus comunicados com a frase "*el deber de todo revolucionario es hacer la Revolución con las armas en la mano*". Foi morto durante uma operação de resgate por membros do Exército Mexicano, em 1974, aos trinta e seis anos de idade.

Os zapatistas, sempre que podem, demonstram seu respeito para com a luta de Cabañas e Genaro. Esta ânsia por constituir uma "filiação histórica" é, como vimos, uma marca constitutiva, tanto do movimento zapatista, quanto do MST. A figura de Lucio Cabañas, que virou nome para um município autônomo rebelde zapatista (MAREZ), assim como o Che Guevara e vários outros lutadores, é um exemplo desta vontade de "estar junto e honrar a memória de todos os insurgentes mortos de ontem, hoje e amanhã", como demonstram estas palavras de um comunicado do EZLN "sobre o festejo da independência" de 17 de setembro de 1994:

> Hoy venimos a decirles a nuestros jefes, a los muertos de siempre, que estamos listos, que esperamos la orden, que la cumpliremos. Hoy nosotros, los soldados zapatistas, los guerreros de las montañas, somos con Hidalgo, Morelos y Guerrero por la independencia de estos suelos. Los mismo que resistimos la invasión del imperio de las barras y las turbias estrellas, los que con Zaragoza peleamos contra el invasor francés. Los mismos que con Villa y Zapata recorrimos la República entera para hacer una Revolución que murió entre los libros, aplastada por los monumentos de la nueva clase governante. Los mismos que con Arturo Gámiz asaltamos el cuartel Madera. Los mismos que caminamos la montaña y la muerte con Lucio Cabañas y Genaro Vázquez Rojas. Los mismos que en las cárceles y las torturas resistimos los golpes represivos en los setenta y los ochenta. [...]
> [...] Larga vida a los muertos nuestros!
> Que hable su voz del Votán-Zapata!
> Que nos hable el canto guerrero del guardián y corazón del pueblo!
> Que nuestro corazón escuche!
> Que hable luego nuestro paso armado!
> Nosotros, los insurgentes de ayer, hoy y siempre, venimos a gritar la palabra de nuestro padre Vicente Guerrero:
> Vivir por la patria o morir por la libertad! [198]

[198] *EZLN: Documentos y comunicados.* (vol. 1). Op. cit, p. 44-45.

PARTE III

A FLOR DA PALAVRA

Perguntas do Lago
E a revolta? Por que os homens se revoltam?
Para encontrar a beleza, tanto na vida quanto na morte.
O Mahabharata

Nuestra lucha es por el saber, y el mal gobierno regala plomo y papel a los estómagos de nuestros hijos.
Nuestra lucha es por la libertad para el pensamiento y el caminar, y el mal gobierno pone cárceles y tumbas.
Quarta Declaração da Selva Lacandona - EZLN

CAPÍTULO VI

Cultura, imaginário e mística

> "A elaboração de um imaginário é parte integrante da legitimação de qualquer agrupamento político, seja ele um partido, um movimento social ou uma guerrilha. É por meio do imaginário que se podem atingir não só a cabeça, mas de modo especial, o coração, isto é, as aspirações, os medos e as esperanças de um povo. É nele que estes grupos sociais definem suas identidades e objetivos, definem seus inimigos, organizam seu passado, presente e futuro. O imaginário social é constituído e se expressa por ideologias e utopias, sem dúvida, mas também por símbolos, alegorias, rituais e mitos. Símbolos e mitos podem, por seu caráter difuso, por sua leitura menos codificada, tornar-se elementos poderosos de projeção de interesses, aspirações e medos coletivos. Na medida em que tenham êxito em atingir o imaginário, podem também plasmar visões de mundo e modelar condutas."
>
> **José Murilo de Carvalho**[1]

***

A elaboração de um conceito (ou de uma noção) de "imaginário" para as ciências humanas deve muito a Cornelius Castoriadis, cuja obra de referência é *A Instituição Imaginária da Sociedade*,[2] e a historiadores como Jacques Le Goff e Georges Duby. A "história do imaginário" estuda essencialmente as imagens produzidas por uma sociedade, não apenas as imagens visuais, como também as imagens verbais e, em última instância, as imagens mentais. O imaginário é, então, visto como uma realidade tão presente quanto aquilo que poderíamos chamar de "vida concreta". Esta perspectiva sustenta-se na idéia de que o imaginário é também reestruturante em relação à sociedade que o produz. O imaginário mostra-se desta forma uma dimensão tão significativa das sociedades humanas como aquilo

---

[1] CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da república no Brasil.* São Paulo, Companhia das Letras, 1990, p. 10.

[2] CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. Em outra obra este filósofo questiona: "Pretende-se fazer do imaginário social um conjunto de "representações sociais", um novo nome para ideologia, e mais ao gosto da moda; no melhor dos casos (que lástima), aquilo que "dissimula" para os atores sociais o que eles são e o que eles fazem, e quem lhes deu condições para ser o que são e fazer o que fazem? Que é preciso, por exemplo, para que alguém possa crer em Deus e adorá-lo, ou partir em guerra santa contra os infiéis? Que é preciso para que alguém faça matemática, ou mesmo filosofia?" CASTORIADIS, Cornelius. *Encruzilhadas do labirinto II – domínios do homem.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, p. 16.

que corriqueiramente é encarado como a realidade efetiva. Bronislaw Backso é preciso neste ponto:

> Em qualquer conflito social grave – uma guerra, uma revolução – não serão as imagens exaltantes e magnificentes dos objetivos a atingir e dos frutos da vitória procurada uma condição de possibilidade da própria ação das forças em presença? Como é que se podem separar, neste tipo de conflitos, os agentes e os seus atos das imagens que aqueles têm de si próprios e dos inimigos, sejam estes inimigos de classe, religião, raça, nacionalidade; não modelam elas os comportamentos? Não mobilizam elas as energias? Não legitimam elas as violências? [...] O princípio que leva o homem a agir é o "coração", são suas paixões e os seus desejos. A imaginação é a faculdade específica em cujo lume as paixões se acendem, sendo ela, precisamente, que se dirige à linguagem "energética" dos símbolos e emblemas. [...] Imaginar uma contra-legitimidade, um poder fundado numa legitimidade diferente daquela que se reclama a dominação estabelecida, é um elemento essencial dos que questionam a legitimidade do poder. Estes conflitos só são "imaginários" no sentido de que tem por objetivo o imaginário social, ou seja, as relações de força no domínio do imaginário coletivo.[3]

Quando o pensador português Boaventura de Sousa Santos propõe uma "ecologia dos saberes", ele considera, talvez em sintonia com as palavras de José Murilo de Carvalho, que é essencial trabalhar o imaginário social e a *subjetividade rebelde* para construir uma base sólida para a qual as ações de qualquer movimento social devem repousar:

> La necesidad de centrarnos en cómo desarrollar *subjetividades rebeldes* y no sólo subjetividades conformistas. Así, la cuestión fundamental es cómo intensificar la voluntad, un problema también complicado para nuestra construcción teórica, porque hay una dimensión que llamamos racional de los argumentos; pero hay también una dimensión mítica en todos los saberes, que es la creencia, la fe en la validez de nuestros conocimientos. Todos nuestros conocimientos tienen un elemento de *logos* y un elemento de *mythos*, que es la emoción, la fe, el sentimiento que un cierto conocimiento te crea por el hecho de tenerlo, la repugnancia o el amor que te provoca.[4]

No caso do MST, a alteração subjetiva do ideário dos sem-terra foi produzida inicialmente por vários fatores ligados à ordem econômica, no caso, a crise da pequena agricultura, que sofria com o novo padrão modernizante de produção capitalista no campo.

---

[3] BACZKO, Bronislaw. "A imaginação social". *Enciclopédia Einaudi.* vol. 5. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1978, pp. 298-316.

[4] De Sousa Santos, Boaventura. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social: encuentros en Buenos Aires.* Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2006, p. 49.

Também o foi por fatores de ordem política, com a crise de legitimação do regime militar e ascensão dos movimentos populares, e de ordem ideológica, com a fundamentação da Teologia da Libertação para a construção de um movimento popular com caráter permanente e radical. Essa alteração subjetiva foi essencial para o surgimento do MST, pois proporcionou o convencimento político que os sem-terra necessitavam para atuar por meio da identificação de sua história com certos aspectos da religião.[5]

***

“A veces la cultura tradicional y la más avanzada tecnología se dan la mano de manera inesperada: cuando los indios del sureste deciden ponerse bravos, aún se proveen de “piedras parlantes” y apelan a oráculos caxlanes, pero ahora las profecías se dirigen a la “sociedad civil”, se escriben en procesador de palabras y se transmiten vía satélite.”
Armandro Bartra[6]

“O que está em jogo é: de um lado o AGRO-NEGÓCIO e de um outro a AGRI-CULTURA. Por aí já se vê”.
Fala de um militante do MST

Espaço recreativo do Assentamento Pirituba em Itapeva SP. Foto do autor.

[5] SILVA, Émerson Neves da. *Formação e ideário do MST.* São Leopoldo, Editora da Unisinos, 2004.
[6] BARTRA, Armando. “Las milpas de la ira. Campesinos hacia el tercer milenio”. In: FLORESCANO, Enrique (coord.) *Mitos mexicanos.* México, Taurus, 2001, p. 33.

A maior parte dos historiadores contemporâneos da cultura encontram dificuldades em operar com supostas categorias estanques e oponentes (cultura popular X cultura erudita; cultura de massas X cultura "autônoma"; cultura dominante X cultura de resistência, e assim por diante) que estariam devidamente delimitadas e definidas. O problema é que as fronteiras entre essas categorias muitas vezes são difíceis, senão impossíveis, de se traçar. Esse fenômeno tem obrigado os historiadores a (re)pensar os complexos processos de hibridação, sobreposição e "mestiçagem" cultural se quiserem apreender a realidade de inúmeros fatos culturais do mundo atual.[7] Exemplo disso são os modos que os novos movimentos sociais, no caso os zapatistas e os sem-terra, se relacionam com a cultura. Em um momento em que diversas posições "pós-modernas" declaram o desaparecimento, não somente daquelas categorias acima referidas, mas do próprio conceito de cultura, tido como insuficiente, seria interessante verificar nesses movimentos sociais qual a importância da cultura. No que ela consiste? Em que ela se contrapõe à cultura dominante? Ademar Bogo, um dirigente do MST especialmente preocupado com as questões ligadas à cultura no Movimento, assinala que:

> Três aspectos são fundamentais para o desenvolvimento da cultura do MST: saber o que negar, o que resgatar e o que criar de novo: o mundo da cultura é infinito como o mundo real. Jamais se conseguirá detectar o que de fato sente um camponês que, de um momento para outro, passa ser o protagonista na construção da história política do país. Os camponeses vistos como "seres politicamente inferiores" durante séculos, se apresentam agora de forma organizada, mostrando o valor de sua categoria, cantando seus cantos tradicionais, comendo farofa em plena praça central de qualquer capital de Estados do Brasil, usando seus chapéus de palha, fumando cigarros de palha, dormindo em redes ou sobre esteiras, enfim, tudo feito sem constrangimento, com toda a naturalidade, até dançando nas praças e avenidas. Não significa, porém, que se deva manter ou reproduzir o "camponês Jeca", atrasado, desanimado, ignorante, mas resgatar o que de bom e sadio existe nesta cultura. Este se torna um enorme desafio para o MST; saber reconstruir um tipo de camponês que se diferencie do "Jeca Tatu", do "cawboy", e do camponês influenciado pelas grandes empresas rurais, envenenando-se e contaminando-se, tanto no sangue quanto na consciência, pelo uso descontrolado de agrotóxicos.[8]

---

[7] CANCLINI, Nestor García. *Culturas Híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.
[8] BOGO, Ademar. *Arquiteto de sonhos*. São Paulo: 2003, pp. 236-237.

Um primeiro olhar sobre essas questões nos obriga a discutir profundamente as "hibridação e mestiçagens" culturais. Nesse campo, pouca coisa é "pura" e a mescla de tradições culturais aparentemente díspares é uma constante. O caso do zapatismo é emblemático. Neste movimento social podemos discernir um complexo quadro de referenciais aparentemente "dissonantes", mas que constroem a própria essência, se é que podemos utilizar esses termos, do movimento insurgente. A construção e emergência do atual zapatismo é fruto de uma série de hibridações e "mestiçagens" nas quais, um olhar atento, encontra semelhanças, sejam cronológicas ou ideológicas com o surgimento, consolidação e ascensão do MST. Podemos apontar sumariamente alguns elementos dessa semelhança:

- a valorização da cultura e os processos de hibridação cultural;
- a identidade na luta pela terra;
- a memória histórica e a recuperação de "mártires" e lutadores sociais (Emiliano Zapata, Pancho Villa, Hidalgo, Antônio Conselheiro, Zumbi dos Palmares, Che Guevara, Carlos Marighella, etc.);
- a incorporação difusa de várias ideologias revolucionárias (maoísmo, guevarismo, leninismo, anarquismo, etc.);
- a importância da espiritualidade: a "religião popular" (sincretismo) e de uma mística rebelde.
- a influência da Teologia da Libertação;
- o papel da ritualística, da simbologia e do imaginário;
- a valorização de uma "ética política" e dos valores: a dignidade insurrecta, a utopia e a "alegre rebeldia".

6.1. Cultura e identidade

Trajes tradicionais e paliacates em zapatistas tzentales.
Foto Centro Xojobil

Para abordar o tema da cultura, partiremos da definição dos zapatistas explicitada na mesa “Direitos Indígenas” do diálogo de San Andrés Sacamch’en de los Pobres:

> A cultura é o que se faz, o que não se faz, o que se vê e o que não se vê. É modo de ser, de viver e de conviver, produto da relação com a natureza, homens e mulheres. Se expressa nas festas, nos bailes, na comida, na música, na arte, na indumentária, nos objetos, na língua: mas não é somente isso, é todo o sentido da vida.[9]

Ou seja, a cultura não é de modo algum somente arte, mas também a ‘cosmovisão’ a maneira de entender o mundo e o conjunto de crenças e práticas das pessoas. Deve-se ressaltar as relações da cultura com o cotidiano, com as práticas, em suma, como encaramos as situações vividas. A cultura que surge ao se observar o processo de formação desses movimentos sociais é produzida na própria dinâmica da luta social e diz respeito mais ao extraordinário do que ao cotidiano, entendido este como aquilo que se repete todos os dias - os costumes mais estáveis e rotineiros. A dinâmica de uma luta social que se

[9] NAVARRO, Luis Hernández & HERRERA, Ramón Vera. *Acuerdos de San Andrés.* México, Ediciones Era, 1998, p. 45. Um documento do MST define cultura como: “Cultura é mais que dança. É mais que música. É mais que o resgate das tradições de nossos antepassados. Cultura é o jeito de viver e de enterrar os mortos. É o jeito de se relacionar com a terra. É o jeito de amar e de lutar. Cultura é vida”. MST. Nossos valores. *Pra soletrar a Liberdade nº 01.* São Paulo MST: 2000, p. 19.

desenvolve durante um certo período de tempo também passa a ter um cotidiano, mas se trata de um cotidiano que exatamente rompe ou pelo menos reelabora certos padrões ou tradições presentes naquele chamado *modo cotidiano de vida*. Por isso mesmo, ele produz significados, valores, práticas, idéias, em uma dimensão um pouco distinta de algumas posições antropológicas sobre o tema da cultura. Há momentos na história em que a cultura têm realçada sua dimensão de projeto, de perspectiva de futuro; estes momentos são exatamente aqueles em que acontecem movimentos sociais, políticos ou intelectuais de maior vigor, onde se constituem sujeitos sociais com capacidade de fazer lutas sociais massivas, reacendendo esperanças e trazendo propostas de mudanças. Mas esta dimensão de projeto (utopia) não acontece desvinculada de um modo cotidiano de vida. É exatamente esta relação que forma o sujeito humano e social, onde se encontram tempos históricos desiguais e simultâneos.

Estamos falando, então, de um processo (mais do que um produto) cultural que vai dando coesão às ações de um grupo e, neste caso, interligando-se com a produção/recuperação/(re)significação de uma visão de mundo e de uma postura diante da realidade, que ao mesmo tempo em que são pressionadas ou limitadas pelas condições objetivas em que estas ações acontecem, projetam-se para além delas, a partir da experiência dos sujeitos concretos de uma luta social específica e da intencionalidade política em que esta luta é concebida e realizada. Quer dizer, é a experiência humana total que pressiona ou condiciona um determinado modo de vida.

Nesta perspectiva, tratar da dimensão sociocultural de um movimento social significa prestar atenção ao processo de formação dos seus sujeitos, compreendendo até que ponto, ou de que forma, a experiência humana de participação em uma luta e numa organização social implica em determinadas *escolhas morais*. Ainda que sempre pressionadas por determinadas condições objetivas, essas escolhas são capazes de se traduzir no modo de vida ou no jeito de ser da coletividade e das pessoas que a compõem.

Trata-se da atuação de uma ética subjacente a uma *economia moral*, engendrada pelo *habitus*, que se expressa em formas de luta, comportamentos pessoais e coletivos,

convicções e idéias que se formulam e socializam, bem como em toda uma *simbologia* que se produz desde as circunstâncias e a intencionalidade dos movimentos, e que revela o vínculo da experiência seja dos sem-terra brasileiros com os zapatistas, seja com outras experiências humanas tanto do presente quanto do passado.

Um movimento social que se traduz em cultura, nesta concepção, significa um movimento social enraizado, tanto no sentido de que suas raízes podem ser encontradas na própria memória histórica do povo a que representa ou do qual faz parte, como no sentido de que deita raízes para uma continuidade histórica que vai além de si mesmo, ou de lutas imediatas que caracterizam sua atuação em uma determinada conjuntura política.

A cultura que emerge das práticas desses atores sociais é uma cultura de luta. Lutas do presente e do passado que se repetem e se mesclam. Luta contínua contra a miséria e a morte. O subcomandante Marcos fala dos contos em volta da fogueira, à noite, nas montanhas:

> histórias de almas, de mortos, de lutas anteriores, de coisas que se passaram, que se **mesclam** muito. Parece que estão falando da revolução (da Revolução Mexicana, a passada, não a que está ocorrendo agora), e em momentos parece que se confunde com a etapa da colônia, e em outros momentos parece que é a época pré-hispânica.[10]

A cultura de luta permeia os comunicados zapatistas, muitas vezes na forma de contos e mitos. Os contos do Velho Antônio são a forma favorita de transmitir uma cultura impregnada com a sabedoria da luta:

> Certamente cultura não é a única arma que temos, como o mostra o aço que nos veste. Nós temos outras. Por exemplo, nós temos a arma da palavra. Temos também a arma de nossa cultura, de nosso modo de ser. Nós temos a arma da música, a arma da dança. Nós temos a arma da montanha, essa velha companheira e amiga que luta conosco, com seus caminhos, esconderijos e vertentes, suas árvores, suas chuvas e sóis, suas auroras, suas luas...[11]

---

[10] LE BOT, Yvon. *Le rêve zapatiste.* Paris, Seuil, 1997.
[11] MARCOS, Subcomandante. "Da cultura underground à cultura de resistência". In: *Projeto História* - Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo n.22. São Paulo, EDUC, 2001, p. 33.

Já vimos que Alfredo Bosi aponta, entre os significados para o radical "*cultus*", aquilo que foi trabalhado sobre a terra, cultivado. Mas também o que se trabalha sob a terra, ou seja, o culto, o enterro dos mortos ou rituais feitos em honra dos antepassados. Desse modo, *cultus* é sinal de que a sociedade que produziu o seu alimento já tem memória. Bosi constata que a cultura popular apresenta caracteres constantes, a saber: materialismo, animismo, visão cíclica da existência (ou reversibilidade). Este "materialismo animista", tal como definido por Bosi, conformaria uma espécie de filosofia subjacente a toda a cultura radicalmente popular:

> Ao homem e à mulher pobre cabe, sempre, a tarefa de enfrentar a resistência mais pesada da Natureza e das coisas. Mas esse mundo da necessidade não é absolutamente desencantado, para usar do atributo com que Max Weber define o universo da racionalidade burguesa. Há na mente dos mais desvalidos, uma relação tácita com uma força superior (Deus, a Providência); relação que, no sincretismo religioso, se desdobra em várias entidades anímicas, dotadas de energia e intencionalidade, como os santos, os espíritos celestes, os espíritos infernais, os mortos; e assimila ao mesmo panteão os ídolos provindos da comunicação de massa ou, eventualmente, as pessoas mais prestigiadas no interior da sociedade. A mesma visão tende a aceitar com facilidade a crença na reencarnação, o que se prova pelo altíssimo número de católicos espíritas no Brasil inteiro. Para o materialismo cíclico, nada morre, nem os mortos, todos podem voltar e estar junto de nós, não há pecado nem pena definitiva, e tudo o que foi pode voltar a ser, se assim o quiserem as forças que regem o nosso destino. No coração de cada homem do povo convivem uma resignação e uma esperança sempre nascente.[12]

Existem inúmeros trechos de comunicados zapatistas onde esta referência à visão "de que nada morre" é evidente como, por exemplo, no histórico discurso do subcomandante Marcos ante a *Convenção Nacional Democrática*, realizada em Aguascalientes, Chiapas, em 8 de agosto de 1994:

> Esperaremos hasta que se abra el horizonte o ya no seamos necesarios, hasta que ya no seamos posibles, nosotros, los muertos de siempre, los que tenemos que morir de nuevo para vivir. Esperamos la oportunidad de regresar con dignidad después del deber cumplido a nuestro estar bajo tierra. La oportunidad de volver otra vez al silencio que callamos, a la noche de la que salimos, a la muerte que habitamos. La oportunidad de desaparecer de la misma forma en que aparecimos, de madrugada, sin rostro, sin futuro. La oportunidad de volver al fondo de la historia, del sueño, de la montaña.[13]

---

[12] BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização.* São Paulo: Companhia das Letras, 1992, p. 15.
[13] *EZLN: Documentos y comunicados*. vol. 1. Op. cit. p. 306.

Ao falar de cultura, pensamos nos valores que dão sentido ao mundo, às coisas e ao homem. Valores que explicam por que e para que se fazem as coisas. A cultura então é aquilo que é próprio, aquilo que nos distingue e singulariza diante de outras culturas. A possibilidade de enraizar no passado a experiência atual de um grupo se perfaz pelas mediações simbólicas. É o gesto, o canto, a dança, o rito, a oração, a fala que evoca, a fala que invoca. No mundo "arcaico" tudo isto é fundamentalmente religião, vínculo do presente com o "outrora-tornado-agora", laço da comunidade com as forças que a criaram em outro tempo e que sustêm a sua identidade.

***

Nossa luta é por terra, e o mau governo oferece cemitérios.
Quarta Declaração da Selva - EZLN

A identidade dos movimentos sociais em questão é uma criação coletiva, que utiliza elementos da memória da luta pela terra, da exclusão social, da busca de justiça e cidadania, o sonho de um mundo melhor, como elos para a união de diversos sujeitos em torno de uma mesma "bandeira".

Se as causas mais profundas que moveram esses movimentos provêm de uma experiência semelhante de exclusão social, miséria e luta pela terra, devemos tentar entender e comparar quais são as reivindicações, objetivos e valores dos rebeldes. Existem semelhanças entre elas? De que forma vêem a si próprios e como identificam o adversário?

Vimos que na *Primeira Declaração da Selva Lacandona*, quando o EZLN lança sua ofensiva bélica em janeiro de 1994, são enumeradas onze demandas básicas do movimento: trabalho, terra, teto, alimentação, saúde, educação, independência, liberdade, democracia, justiça e paz. O MST possui diversos documentos onde podemos encontrar suas demandas e princípios básicos. Num deles aprovado no *Quarto Congresso Nacional*, realizado em

Brasília, em 2000, e intitulado *"Nossos compromissos com a terra e com a vida"* podemos ler no parágrafo oitavo e nono respectivamente:

> 8. Praticar a solidariedade e revoltar-se contra qualquer injustiça, agressão e exploração praticada contra a pessoa, a comunidade e a natureza.
> 9. Lutar contra o latifúndio para que todos possam ter terra, pão, estudo e liberdade.

A semelhança não é somente de objetivos e valores. Os adversários também são convergentes. Em primeiro lugar as "elites" e, principalmente, os latifundiários. Logo a seguir o "mau governo", representando o poder corrupto de "vende-pátrias" e setores conservadores todos eles submetidos à mesma lógica do capitalismo atual, o chamado neoliberalismo, que ambos movimentos identificam como o modelo a combater e superar. Manuel Castells entende por identidade o processo de construção de significado com base em um atributo cultural, ou num conjunto de atributos culturais que, ainda que sob um olhar desatento possam parecer contraditórios, estão inter-relacionados e sobre os quais prevalecem sobre outras fontes de significado. Significado é definido pelo autor como a identificação simbólica, por parte de um ator social, da finalidade da ação praticada por tal ator.[14] Nas palavras de um dirigente da guerrilha zapatista: "*Como indígenas necesitamos autonomia propia, necesitamos esa identidad, esa dignidad, pues. Dignidad de vivir y respetar".*[15]

Castells considera que a construção de identidades vale-se da matéria-prima fornecida "*pela história, geografia, biologia, instituições produtivas-reprodutivas, pela memória coletiva e por fantasias pessoais, pelos aparatos de poder e revelações de cunho religioso"*.[16] Uma vez que a construção de identidade sempre ocorre em um contexto marcado por relações de poder, esse autor propõe três formas e origens de construção de identidades: identidade legitimadora, de resistência e de projeto. A meu ver, as duas últimas são praticamente inseparáveis. Assim a identidade de resistência/projeto criada por atores que se encontram em posições/condições desvalorizadas ou estigmatizadas pela lógica da

[14] CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade.* São Paulo: Paz e Terra, 1999, p. 22-25.
[15] DE LELLA, C., EZCURRA, A. M. (Comp.) *Chiapas: entre la tormenta y la profecía*. Buenos Aires: Lugar, 1994.
[16] CASTELLS (1999). *O poder da identidade.* Op. cit. p. 23.

dominação constrói trincheiras de resistência e sobrevivência com base em princípios que permeiam as instituições da sociedade. Esses atores sociais, utilizando-se de qualquer material cultural ao seu alcance, constroem uma nova identidade capaz de redefinir sua posição na sociedade e, ao fazê-lo, de buscar a transformação de toda a estrutura social.

Um dos elementos que mais justificam a pertinência de uma comparação entre MST e EZLN é o fato de ambos terem na luta por terras seu principal objetivo. O modelo econômico neoliberal, introduzido nas últimas décadas, teve um papel correlato em ambos países no processo de "descamponização". Os camponeses expulsos pela modernização da agricultura foram obrigados a tentar resistir no campo e buscar outras formas de luta pela terra nas próprias regiões onde viviam. A história de usurpação de terras e sua violência é uma das principais constantes na história da América Latina. É bem conhecida pelos trabalhadores que já incorporaram, de diversos modos, o tema em seu universo cultural.

Há que se considerar, no caso mexicano, que o processo de construção de identidades na luta pela terra, se dá paralelamente a outro que diz respeito a defesa da identidade étnica. Os rebeldes zapatistas afirmam seu orgulho indígena e lutam pelo reconhecimento dos direitos dos índios na Constituição Mexicana. Muitas comunidades da selva Lacandona foram criadas a partir do reassentamento forçado que fragmentou identidades originais que foram posteriormente reconfiguradas, num complexo processo que poderíamos chamar de "hibridação identitária", na condição de zapatistas. Portanto, essa nova identidade indígena foi construída por meio de sua luta e acabou incluindo diversos grupos étnicos. Como diz um dirigente zapatista numa entrevista: *"O elemento comum para nós é a terra que nos deu a vida e a vontade de lutar".*[17]

A terra é para o indígena-camponês vida, tradição e cultura. Para os latifundiários, para os fazendeiros, para as multinacionais, ela é simples meio de produção capaz de fornecer-lhes uma renda e, além disso, um instrumento de dominação e um espaço que se transforma em mercadoria. Por isso, quando o indígena-camponês recupera coletivamente as terras roubadas mediante o engano, a força e a repressão, ele está recuperando o

---

[17] *EZLN: documentos y comunicados*. vol. 3. Op. cit. p, 278.

*elemento fundamental da vida***,** está resgatando aquilo que lhe dá coesão e identidade, juntamente com sua cultura. Contudo, as recuperações de terras, como se sabe, são qualificadas de "invasões" pelos que pretendem atribuir a si a legitimidade da propriedade e se vangloriam de torná-las mais produtivas. Nesse contexto, a luta pela terra é uma luta cultural e política entre uma espécie de sentimento coletivo – ou de classe – camponês e a noção latifundiária, para quem a terra é fonte de poder e de especulação, caracterizando o patrimônio personalizado.

Para estes atores sociais, a terra é entendida como aquela que alimenta e que, por isso mesmo, se expressa como mãe de todos os que nela habitam. A própria vida se organiza em torno dela e a produção cultural a expressa de diversas maneiras. A defesa da terra deve ser entendida, simultaneamente, como defesa dos meios que garantem a existência material e o universo cultural que os homens controlam. Os processos de mercantilização e expropriação desenfreada da terra implicam na perda de ambos. A luta pela terra adquire o valor de um símbolo de resistência ao despojamento da capacidade de autodeterminação das comunidades (no caso do zapatismo) ou recuperação/reconstrução desta (no caso dos camponeses sem-terra brasileiros) ao mesmo tempo em que constitui o suporte do sentimento comunitário, ou seja, daquele que vincula e identifica os homens.

Muitos conflitos que assumem o caráter de luta por terra têm sido estudados sob a ótica demasiadamente economicista. A meu ver, essa perspectiva é empobrecedora. Tem que se ter em mente que a terra é entendida pelos camponeses mais que mero *meio de produção:* a terra e seu cultivo vinculam o ser humano com o ciclo vital das plantas e dos animais, e, assim, com o próprio ritmo cósmico que determina o seu lugar nele. Terra significa, então, não apenas a condição básica para a subsistência individual e familiar, mas também a provedora dos elementos necessários para a manutenção da organização social, a reprodução da identidade coletiva, e a sustentação do universo inteiro – coisa que demonstram tantos estudos antropológicos sobre o papel da festa[18] - onde concorrem precisamente todos estes aspectos. No movimento zapatista, por sua ligação com tradições mitológicas maias, isso é muito claro de observar. Mas também entre os camponeses do

---

[18] JÚNIOR, Jorge Cláudio Noel Ribeiro. *A festa do povo: pedagogia de resistência.* Petrópolis, Vozes, 1982.

Brasil, sobretudo nas regiões do Norte e Nordeste, é possível verificar o poder da influência e da ligação visceral com a terra. O estudo da mexicana Violeta Rodríguez se debruça precisamente sobre a concepção subjetivas dos indígenas maias sobre a "Mãe Terra":

> Conceber y ver así a la tierra, como la madre y como un ser que merece amor y respeto, porque de ella depende su existencia y porque de ella han nacido. Luchar por recuperar a su *natik lu'um*, su Madre Tierra, para los indígenas, significaba recuperar a su madre y historia. Sí, también su historia. Porque en la tierra están sus muertos, su pasado y sus raíces.[19]

6.2. Tradição rebelde

> "Este es un libro acerca de unos campesinos que no querían cambiar y que, por eso mismo, hicieron una revolución. Lloviera o tronase, llegaran agitadores de fuera o noticias de tierras prometidas fuera de su lugar, lo único que querían era permanecer en sus pueblos y aldeas, puesto que en ellos habían crecido y en ellos, sus antepasados, por centenas de años, vivieron e murieron."
>
> **Jonh Womack, *Zapata y la revolución mexicana.***

[19] RODRÍGUEZ, Violeta R. NÚÑEZ. *Por la tierra en Chiapas... el corazón no se vence: historia de la lucha de una comunidad maya-tojolabal para recuperar su nantik lu'um, su Madre Tierra.* México, Plaza y Valdés, 2004.

A modernidade ocidental impôs como condição do progresso a ruptura com toda a tradição. Baseada na falsa dicotomia entre moderno x arcaico, civilização x barbárie, seu discurso dizia que o avanço histórico só seria possível quando os homens se libertassem do peso de suas tradições, já que a mudança histórica somente poderia vir da modernização e do exterior. No entanto, seguindo uma argumentação cara aos historiadores Eric Hobsbawm e a Edward P. Thompson[20], podemos evidenciar que uma das características das tradições consiste na sua flexibilidade para enfrentar desafios originais. Longe de ser sempre contraditórias, a modernidade e a tradição são muitas vezes articuladas, associadas e combinadas de uma maneira complementar num processo no qual os componentes tradicionais não são necessariamente um peso morto e sim constituintes ativos de renovação cultural. Esse fenômeno é particularmente forte nos movimentos sociais escolhidos para este estudo. Ou seja, essa flexibilidade permitiu sua renovação para enfrentar problemáticas presentes. Então, pode-se produzir o aparente paradoxo de nos encontramos com uma cultura tradicional e, ao mesmo tempo, rebelde. Talvez, como querem alguns autores, seja precisamente neste ser "camponês-indígena", no seu ser *tradicional*, que repousa sua maior importância e inovação. Seguindo a argumentação de Ramón Vera:

> Sobre todo, y quizá por la primera vez abiertamente para el mundo, logran equilibrar dos visiones que se pensaba irreconciliables: aquella "historia arcaica", mítica, que obedecen en el gran tejido de su existencia como sociedades tradicionales y una conciencia de la historia, en su sentido contemporáneo. La primera los hace reactuar, representar su tiempo mítico para revivirlo en cada acto de cuidadosa atención cotidiana, y la segunda los compromete como sujetos a transformar su destino, uno que les permita ejercer, entre otras muchas actividades productivas y "modernas", su visión mítica del mundo.[21]

Entendo que tradição é o conjunto de representações, imagens, saberes e comportamentos que um determinado grupo ou uma sociedade aceita em nome da necessária continuidade entre passado e presente. É o acervo de símbolos e comportamentos que estabelecem uma ponte entre o nosso passado e nosso presente coletivos forjando uma nova identidade requerida pelo mundo moderno. A tradição nunca é

---

[20] HOBSBAWM, E. J. *Rebeldes primitivos: estudos de formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978; THOMPSON, E. P. *Tradición, revuelta y consciencia de clase: estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*. Barcelona, Editorial Crítica, 1984.
[21] VERA, Ramón. "El infinito devenir de lo nuevo". In: *CHIAPAS N. 4*. México, 1997. p. 31.

mera repetição do passado no presente: reconstrói e atualiza seletivamente o passado segundo necessidades do presente.

Ao historiador dessa tradição, cabe estar atento a esse acervo simbólico e cultural e suas constantes mutações. Desse modo, se oferece a ele uma vasta gama de documentos que podem elucidar as complexas relações entre cultura tradicional e rebelião[22]. Exemplos claros disso são as festas, manifestações, ritos, místicas, canções e marchas. Nesses momentos podem ser identificadas oposições à rotina fatigante e miserável. Situações que são percebidas como momentos de marcante intensidade, quando a vida torna-se, por assim dizer, mais presente.

Nota-se que nestas festas, manifestações às vezes estáticas (procissões) outras "orgiásticas", o manancial utópico nunca é de tipo teatral/espetacular: não existem atores e espectadores, somente participantes. Estas festas têm em comum o anseio de inversão do mundo que seria, por um determinado espaço de tempo, reconfigurado num mundo "verdadeiramente humano". Essas manifestações, seguindo a clássica interpretação de M. Bakhtin[23], em certos pontos semelhante a de Guy Debord,[24] poderiam ser caracterizadas como resultados de obscuras análises da vida cotidiana; análises certamente nascidas no espírito da inconformidade e da rebeldia. Na simbologia presente nestas manifestações profundas da cultura popular, se encontra o anseio de uma vida social mais harmoniosa e de uma nova ordem onde os homens já não se enfrentam continuamente e sim convivem como irmãos e companheiros. Esse desejo de paz característico dessas manifestações não é

[22] Baczko, ao escrever sobre o imaginário rebelde, capta bem o significado do que quero dizer: "Quando os rebeldes atacam uma repartição de finanças ou um cartório de notário, estes são entregues à pilhagem, ao mesmo tempo que se abrem os tonéis de vinho e a multidão se embriaga, destruindo móveis, estábulos e jardins. A multidão atribui especial interesse aos papéis que apanha e dá a ler em voz alta, em geral, a um padre. Seguidamente, a papelada é queimada a granel e a multidão dança, por vezes, em torno deste fogo purificador e aniquilador. A revolta vem assim prender-se aos ritos da festa, tornando-se ela própria um ilhéu utópico em ruptura com a vida cotidiana. Do mesmo modo, o fato de os revoltosos às vezes se disfarçarem e mascararem revela todo um jogo imaginário que aproxima a festa e a revolta, desde que, naturalmente, esta triunfe sobre os inimigos, quando mais não seja temporariamente. Através de todos estes ritos e símbolos, que mergulham num fundo secular, é representada a faceta normativa da violência, isto é, a idéia de uma certa justiça popular". BACZKO, Bronislaw. "A imaginação social". *Enciclopédia Einaudi*, vol. 5. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1978, p. 299.
[23] BAKTHIN, Mikhail Mikhailovitch. *A cultura popular na Idade Média e no renascimento: o contexto de François Rabelais.* Trad. de Yara Frateschi Vieira. São Paulo: Hucitec, 1999.
[24] DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo.* Rio de Janeiro, Contraponto, 1997.

absolutamente a paz dos cemitérios e sim da boa vida, da alegria, do êxtase; é o banquete, a convivência na plenitude da vida.

O sociólogo mexicano Alejandro Buenrostro y Arellano, radicado no Brasil e estudioso do movimento zapatista, nota que:

> Nas festas dos padroeiros em centros cerimoniais das áreas tzeltales, vimos como diversos *calpullis* organizados responsabilizavam-se pela festa junto ao capitão (pessoa encarregada dentro de sua família, clã ou *calpulli* de gastar em ocasiões sociais e rituais, os excedentes produzidos durante o tempo que se preparou para tal cargo) gastavam o que prepararam no período de um ano: milho, frutas da região, porcos, algum bezerro, galinhas. Impressionante ver a participação de homens e mulheres realizando as diferentes tarefas e observar o papel dos *principales* tornando presente e viva a tradição dos antepassados.[25]

Ele nos explica que os *principales* (espécie de líderes culturais) podem ser considerados como os principais agentes sociais da cultura. Estão intimamente ligados aos antepassados e à festa, ao nascimento, ao matrimônio, à morte, à autoridade, à doença, à medicina, ao trabalho e às mudanças no ritmo da natureza. São percebidos por uma saudação ritual especial e possuem muitas responsabilidades. Nas festas religiosas eles cumprem um papel importante em relação à comunidade, fazendo sentir que o passado e o presente estão conectados e fazendo as honras do santo padroeiro. Eles organizam as orações, as músicas, as danças rituais. Também é comum nas festas tradicionais de Chiapas, nos cerimoniais religiosos ou artísticos (alguns bem semelhantes às chamadas místicas do MST) a apresentação de antigas lendas: *el cakchoj*, que é o guardião do fogo, em forma de esqueleto com um braseiro na cabeça, que se dedica a cuidar de um povoado; *Pucuj*, diabo ou bruxo; *El Sombrerón*, personagem mítico que dá poder e riqueza aos seus adeptos; *La Llorona*, simboliza o engano e a vaidade; *El Nahual*, guarda do homem que se converte em animal ou força oculta; *El Duende*, homenzinho que realiza brincadeiras e piadas como o Saci-Pererê; *El cadejo*, diabo em forma de animal.

---

[25] BUENROSTRO Y ARELLANO, Alejandro. *As raízes do fenômeno Chiapas: o já basta da resistência zapatista.* São Paulo, Alfarrábio Editora, 2002, p. 45.

Esses cerimoniais religiosos são reelaborados nas lutas contemporâneas e legitimam as “místicas” rebeldes que processam os elos de pertencimento do presente e do passado na defesa da utopia que se atualiza em sua historicidade.

Festejo tradicional em Chiapas. Foto de Vergara, 2006.

6.3. A mística rebelde

Ânimo. [Do lat. *anima,* ‘alma’.] S.m. **1.** Alma, espírito, mente. **2.** Gênio, índole. **3.** Valor, coragem; resolução: *cobrar ânimo para vencer.* **4.** Intenção vontade. *Interj*. ***5.*** Coragem, força, eia.
Novo Dicionário Aurélio da Língua Portuguesa.

***

Já vimos que a religião, o milenarismo e o messianismo desempenharam um importante papel na história dos movimentos camponeses, aparecendo com força em diversos movimentos considerados ‘antecedentes’ das atuais lutas aqui analisadas. Neste subcapítulo tentaremos definir e refletir sobre os elementos constituintes da mística, essa

força que "dá ânimo" aos movimentos sociais. Também vamos analisar as relações entre fé religiosa e protesto social, a influência da teologia da libertação e o papel da simbologia e 'ritualística' no MST e no EZLN.

Os elementos da mística

Plínio de Arruda Sampaio é um dos que reconhecem a importância da mística para os movimentos camponeses. Ele se questiona: "*o que move o MST para realizar esse ciclópico trabalho? Tudo se resume em uma palavra: mística*".[26] Para ele, a mística do MST tem raízes no tradicional milenarismo camponês, uma espécie de utopia recorrente que tem contribuído para o levante de massas camponesas, através dos tempos, para lutar por um mundo mais justo e em harmonia com a natureza. Em todas estas lutas nota-se o inconformismo do homem do campo com o advento de um mundo que ele não compreende e que destrói o seu modo de vida (por vezes, idealizando o passado como uma Idade de Ouro). Em muitas destas manifestações resplandece a fé nas grandes transformações, no homem novo, no mundo regido pela consciência social. "*É esta mística que questiona uma humanidade domesticada e aviltada pela submissão a uma ordem capitalista desumanizadora, contudo aceita como inelutável*".[27]

Plínio considera que a base da mística do MST provêm da cultura tradicional da população rural do Brasil. Desta cultura móvel e dinâmica, o movimento alicerça sua fé na possibilidade de mudança e extrai os valores, os sentimentos e as intuições que alimentam sua mística. Deste modo, a mescla de três elementos – o milenarismo camponês (identificado como um elemento da cultura tradicional do homem do campo); a fé cristã na vida eterna; e a esperança socialista de construir aqui na terra uma sociedade igualitária e democrática – deu como resultado a mística do MST.[28]

---

[26] SAMPAIO, Plínio de Arruda. *A mística*. Disponível em: http://www.landless-voices.org. Acesso em 08/11/2006.
[27] Idem. ibidem.
[28] Mais uma vez Plínio se pergunta: "*O que são as FARCs, o EZLN e o MST senão demonstrações patentes de que o milenarismo agrário é altamente significativo em sociedades basicamente agrárias?*" Idem. Ibidem.

Pode-se afirmar que o EZLN também possui uma "mística" muito forte, embora menos 'oficializada' enquanto atividade do grupo, que se alicerça também na cultura tradicional das populações indígenas de Chiapas, somando-se a esse alicerce duas vertentes: a cristã e a revolucionária-guerrilheira. O sociólogo Héctor Luis Saint-Pierre evoca o sociólogo Florestan Fernandes para analisar o "espírito da guerrilha", cujo símbolo e amplificador mais notável se condensa na figura do Che Guevara. Segundo Saint-Pierre:

> Florestan Fernandes coloca o "espírito da guerrilha" para a revolução em uma relação análoga à que tem a "greve geral" para o socialismo em Sorel, isto é, a função do mito. [...] O mito propagou-se pela América Latina como o fogo em palha seca, despertando a vocação combativa e paixão revolucionária da juventude por meio do voluntarismo. O mito teve um efeito mobilizador tão forte, e o comprometimento da militância conseguido por ele foi tão eficaz, que muitas considerações estratégicas sobre a revolução foram postergadas pelo mito da invencibilidade guerrilheira, as análises conjunturais foram atropeladas pelas "palavras de ordem", e a *práxis* revolucionária foi substituída pelo "tarefismo combativo". [29]

De fato, o EZLN veio "revitalizar" um certo "espírito" ou "mística guerrilheira" que foi muito intenso em momentos das décadas de sessenta e setenta, mas que muitos consideravam encerrado.

O signo da mística

"Esta energia que nos anima para seguir em frente é que chamamos de "mistério" ou de "mística". Sempre que algo se move em direção a um ser humano para torná-lo mais humano aí está se manifestando a mística."

Ademar Bogo

"O mistério é uma força ou uma virtude oculta, que não nos obedece e que não sabemos a que hora e como vai manifestar-se".

Octavio Paz

Leonardo Boff que, juntamente com Frei Betto, é um dos raros a tentar teorizar sobre a mística escreve que:

> Mística significa, então, o conjunto de convicções profundas, as visões grandiosas e as paixões fortes que mobilizam pessoas e movimentos na vontade de mudanças, inspiram

[29] SAINT-PIERRE, Héctor Luis. *A política armada. Fundamentos da guerra revolucionária.* São Paulo, Editora UNESP, 2000, 178.

> práticas capazes de afrontar quaisquer dificuldades ou sustentam a esperança face aos fracassos históricos. [...] Nisto tudo vai uma mística que se recusa a aceitar a situação dada, uma mística geradora de energia orientada para a construção de um futuro melhor. [...] Não há militância sem paixão e mística, não importando a natureza da causa, seja religiosa, humanística ou política.[30]

Classicamente misticismo pode ser definido como toda doutrina que admita a comunicação direta entre o homem e Deus. A prática mística consiste, essencialmente, em definir os graus progressivos da ascensão do homem até Deus, em ilustrar com metáforas o estado de êxtase e em procurar promover essa ascensão. O termo *mística* originalmente dizia respeito a uma forma superior de experiência, de natureza religiosa, ou religiosa-filosófica, que se desenrola normalmente num plano transracional (não aquém, mas além da razão) e que mobiliza as mais poderosas energias psíquicas do indivíduo ou do coletivo.

Certa vez eu ouvi a seguinte frase, numa entusiasmada discussão entre camponeses sem-terra: "*Você diz que só quando chegar sua hora você vai ver Deus Nosso Senhor e sua Luz. Menino, você é tolinho. Nunca você vai ver Ele, se já não O vê agora*". De fato, essa é a definição que encontrei no Dicionário de mística: "*Os místicos são os que atestam que Deus é visível já agora pela fé ou em visão*".[31]

A origem do termo remonta à antiguidade clássica. Os documentos mais antigos que registram o termo *mysteria* ("mistérios") ao que parece pertenciam em larga medida ao culto em honra de Deméter e Perséfone, respectivamente mãe e filha, celebrado na cidade Ática de Elêusis, perto de Atenas. Esta última, a partir de certa época (século VI a.C.), exerceu uma enorme influência sobre os "mistérios" locais, tornando-os assim, talvez os mais importantes cultos oficiais atenienses. A área semântica relativa a esse culto compreende também o adjetivo "mystikos", o substantivo "mystes" e o verbo "myeo", todos procedentes da raiz "my", que já antigamente foi posta em relação com o verbo *myo*, "fechar", usado também em sentido absoluto como equivalente de "fechar a boca" ou "fechar os olhos". Assim um antigo lexicógrafo diz que os mistérios foram assim

---

[30] BETTO, Frei; BOFF, Leonardo. *Mística e espiritualidade.* 6.ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2005, pp. 49-51.
[31] BORRIELLO, L.; CARUANA, E.; *Dicionário de mística.* São Paulo: Edições Loyola, 2003, p. 706.

"*chamados porque os que ouviam deviam fechar a boca e não explicar aquelas coisas a ninguém*".[32]

Henrique C. de Lima Vaz atenta para as dificuldades de natureza "histórico-crítica, fenomenológica e filosófica" de caracterização da estrutura iniciática dos cultos de mistério da tradição grega[33]. O certo é que os cultos de mistério são uma das formas de vivência e expressão dos mitos transmitidos através da história religiosa e cultural da Grécia antiga. O célebre mistério Elêusis é particularmente interessante já que é uma espécie de paradigma de culto dos ciclos agrários, misto de parábola e relato histórico da semeadura e da seara que encontra analogias nos costumes relacionados com as colheitas em todo o mundo.

Conta a lenda que a jovem Perséfone estava colhendo flores quando a terra se abriu e Plutão, senhor dos mortos e dos subterrâneos, seduzido e encantado com a beleza da deusa, a leva para ser sua noiva e rainha do sombrio mundo inferior. Inconformada com a perda da sua filha querida, Deméter, a deusa da fertilidade, proibiu todas as sementes de germinar na terra, mantendo-as ocultas no solo e jurou, num acesso de ira, não permitir que nenhum cereal brotasse até que sua filha lhe fosse devolvida. Desde então de nada adiantaram os trabalhos dos lavradores; a terra jazia nua e estéril e nada brotava do solo ressecado e poeirento. A humanidade teria perecido de fome e os próprios deuses teriam sido privados dos seus sacrifícios se Zeus, alarmado, não tivesse ordenado a seu irmão Plutão que libertasse sua presa e devolvesse Perséfone à sua mãe Deméter. O sombrio senhor dos mortos obedeceu, mas antes encantou sua adorada com uma romã mágica que fazia com que, mesmo contra sua vontade, Perséfone retornasse a ele. Zeus teve que interferir novamente e determinou que a partir de então Perséfone passaria dois terços de cada ano com a mãe e os deuses, no mundo superior e um terço do ano junto ao seu marido no mundo subterrâneo, debaixo da terra. Com a satisfação de recuperar a filha perdida no reino dos mortos, Deméter fez com que os cereais brotassem novamente das terras aradas e toda a terra se encheu de folhas e flores novamente.

---

[32] Idem. Ibidem, p. 718. Leonardo Boff considera que o *mysterion* em grego, que provem de *múein,* "quer dizer perceber o caráter escondido, não comunicado de uma realidade ou de uma intenção". BETTO, Frei; BOFF, Leonardo. (2005). Op. cit. p. 33.

[33] VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental.* São Paulo, Edições Loyola, 2000.

Os antigos gregos, tal como diversos povos na história da humanidade, consideravam as mudanças das estações e particularmente o crescimento e a decadência anual da vegetação como episódios na vida dessas deusas, cuja morte e ressurreição celebravam com ritos dramáticos em que se alteravam lamentação e júbilo. James George Frazer explica que as deusas não somente representavam o cereal, como *eram* o cereal. Deméter, a mãe, é o cereal velho do ano que passou, e sua filha Perséfone, que retorna do mundo inferior a cada primavera, é o cereal novo, do presente ano. O camponês grego orava a Deméter, cheio de inquietação e pressentimentos, enquanto semeava e quando já havia feito a colheita pagava à deusa generosa com oferendas e rituais. Uma vez que a divindade *é o cereal*, Frazer conclui que, quando este é comido, isso é um sacramento, porque a divindade é comida assegurando a regeneração primaveril das plantas e o mistério da multiplicação da vida[34]. Nesses mistérios, a idéia da semente enterrada no solo para renascer para uma vida superior sugere imediatamente uma comparação com o destino humano e fortalece a esperança de que, para o homem, também a sepultura possa ser o começo de uma existência melhor e mais feliz em um luminoso mundo desconhecido. Os antigos gregos consideravam a iniciação nesses mistérios como uma chave para a felicidade que espera os iniciados na outra vida.

***

Uma das mais belas encenações místicas do MST foi realizada por ocasião das comemorações do aniversário de vinte anos do movimento em 2004, no assentamento Pirituba, em Itapeva, no estado de São Paulo. Na encenação, realizada por jovens do próprio assentamento, reconstituía-se vários episódios das lutas sociais brasileiras e a própria formação do atual povo brasileiro, com sua característica mistura de povos, culturas e tradições. A apresentação, muito bem formulada e ensaiada, ainda trazia músicas, cenário e figurantes que emocionaram o público que se apinhava na arquibancada improvisada. Só não esperávamos por um pequeno contra-tempo: num dado momento da apresentação, do

[34] FRAZER, James George. *O ramo de ouro.* Rio de janeiro, Editora Guanabara, 1982, pp. 137-143.

lado de fora da imensa tenda onde se realizava o espetáculo, um caminhão acidentalmente arrancou a fiação, acabando com a eletricidade ambiente. O acidente foi minimizado pelo “apresentador” que propôs que se adiantassem as outras atividades, enquanto eram realizados os reparos necessários, que não durariam mais do que meia hora. Mais de uma hora e vários discursos depois, a mística pode recomeçar. O clima de espera e impaciência do público foi substituído quando se iniciou uma música que se misturava à leitura de textos que diziam:

> Em uma organização social, os que partem não morrem, porque nunca alcançam a curva da estrada do esquecimento; permanecem vivos na memória, nas idéias e no pedaço de existência política que construíram. Todos temos a sensação de fazer parte daquela constelação de estrelas abatidas, mas simbolicamente vivas. Precisamos lembrar delas para que mantenham seu brilho. Significando, então, que foram assassinadas, mas não morreram. Como disse Dom Pedro Casaldáliga: “*toda morte matada, toda a morte morrida, se for vida doada, não é morte, é vida*”.

A partir de teste momento, para enorme espanto do público presente, começaram a surgir debaixo da terra, onde estava desenhado um enorme mapa do Brasil, pessoas que simbolizavam mártires da luta pela terra e personagens da história do país. A emoção tomou conta pela beleza do momento, mas também porque entendemos que aqueles jovens estavam ali, “enterrados vivos”, a pelo menos duas horas! Finda a apresentação fui conversar com alguns deles e perguntei como foi possível agüentar todo aquele tempo embaixo da terra fria (eles não podiam saber do atrasado causado pelo corte do fio de luz). Um jovem garoto me disse que:

> Nós já sabíamos que ia ser difícil. Mas era a representação de gente que morreu... Muito respeito. Quando começou a demorar demais, eu pensei comigo “vou ser ator de verdade”. Vou realmente imaginar que estou morto. Lembrei também de Jesus Cristo e de umas musiquinhas que cantávamos:
>
> > “Bendito o Ressuscitado,
> > Jesus vencedor – ô, ô
> > o pão partilhado, a presença que ele nos deixou – deixou
> > Bendita é a vida nascida de quem se arriscou – ô, ô
> > na luta pra ver triunfar neste mundo o amor!”
>
> Ou outra que acho que se chama “Terra-Mãe será o altar”:
>
> > “Uma só será a mesa,

terra-mãe será o altar.
o sustento a natureza,
em milagre vai nos dar!"

Depois ficou tudo tranqüilo para mim.[35]

Este evento narrado acima é um dos inúmeros exemplos que indicam como a "mística" pode animar o vivido, fornecer legitimidade à luta e recolocar o passado no presente.

***

O discurso sobre a experiência mística é altamente problemático e insuficiente, já que ela aponta para uma realidade transcendente e engendra energias que elevam o ser humano a formas de conhecimento e amor, consideradas pelos participantes, como superioras.[36]

Em algum lugar entre as duas conotações - a clássica e a moderna - acho que repousa aquilo que podemos chamar de *mística rebelde.* A problemática definição de uma mística rebelde supõe a busca da energia da qual ela é constituída. A mística procede de pensamentos e sentimentos - "movimentos do espírito ou da alma" - sobre os quais não podemos evitar de refletir e que guiam toda uma existência, ética e princípios, pensamentos e ações. A vontade de descrever uma mística de esquerda supõe um desejo de captar "energias", ler e ver as forças em ação e acompanhar sua dinâmica, postura e atitude. Em sua obra, o filósofo francês Michel Onfray escreve sobre o "gênio colérico da revolução".[37]

---

[35] ANÔNIMO. *Entrevista*. Assentamento Pirituba, Itapeva, 2004.

[36] Hoje em dia, para infelicidade dos religiosos, o termo 'mística' tem servido para determinar realidades mais prosaicas. Assim, cotidianamente vemos expressões como "mística do futebol", "mística do partido", "mística do progresso", "mística do carnaval", etc. A utilização moderna do termo para designar convicções e comportamentos ou atitudes, desprovidos de transcendência e circunscritos na realidade cotidiana (inclusive na política) é denunciada, por religiosos, como uma das maiores perversões espirituais que nossa civilização engendrou.

[37] ONFRAY, Michel. *A política do rebelde: tratado de resistência e insubmissão.* Rio de Janeiro: Rocco, 2001. O historiador George Rudé fala em "mística das barricadas" como elemento essencial dos levantes populares de Paris em 1830 e 1848. RUDÉ, George. *A multidão na história: estudo dos movimentos populares na França e na Inglaterra, 1730-1848.* Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 259.

Talvez seja essa uma das “energias” animadoras da mística rebelde, pois existe, subjacente dentro dessa tradição que, com algumas ressalvas poderíamos chamar de esquerda histórica, uma irrefragável cólera, uma revolta indivisível, inteira e impossível de se partir. O que a anima, faz seu movimento e justifica suas manifestações é esta cólera destinada a todos que se consolam com a fatalidade das misérias, das explorações e das servidões que são suscetíveis de serem, senão suprimidas, pelo menos atacadas.

Quando se fala em mística logo imaginamos a participação do sobrenatural - deus, carma, entidades e espíritos – no cotidiano humano. Sem dúvida a crença nesses elementos e na sua misteriosa atuação enseja a maior parte das práticas místicas, mesmo as de “esquerda”. Porém a crença no sobrenatural não é absolutamente indispensável para a mística. Diversos movimentos ateus, artísticos como o surrealismo, ou políticos como alguns comunismos, evidentemente possuíam sua mística própria. A História - ou no caso do surrealismo o Inconsciente - e não mais o sobrenatural, constituiria fonte de inspiração e fé místicas. A ideologia substituiria a especulação e a profecia, e a práxis revolucionária se tornaria verdadeira ascese.

Emana do passado e, principalmente da história inconclusa, da história das injustiças, das rebeliões, das tentativas, uma energia que faz a ligação com o tempo presente e que é o veículo de uma mística rebelde. Se examinássemos o rol de demandas históricas que constituiriam a identidade desta “energia”, encontraríamos uma recorrência imensa de vontades e ações que delimitariam essa mística ou tradição rebelde. Ou não era por *liberdade, paz e justiça* que lutaram e morreram os milhares de Espártacos e Zumbis? Não seria por *terra* que brigaram Tomás Münzer, Emiliano Zapata e Francisco Julião? Será que os ideais da Revolução Francesa já se realizaram plenamente? E as demandas da Comuna de Paris? Teto, saúde, alimentação, cultura, igualdade entre os gêneros e raças já são conquistas da humanidade? Também não; são aspirações que continuam a ecoar no decorrer dos tempos e sua voz é que alimenta a tal mística que tentamos definir.

Walter Benjamin, sem dúvida um dos maiores pensadores dessa mística de esquerda, nos legou a imagem forte e aterradora do anjo da história, ou segundo alguns

intérpretes, do anjo da revolução. É exatamente para este anjo (jamais esquecido dos excluídos, dos reprovados, dos sempre esquecidos - "*los de abajo*" - gente sem nome, história, terra ou importância para os poderosos) que se voltam as preces oriundas dessa mística, para que impulsione os fôlegos, solicite energias, engrosse os ventos para deles fazer tempestades, a única linguagem que os dominantes entendem... e temem.[38]

***

Temas dos mais caros e queridos dentro do MST, embora ainda insuficientemente teorizado, é o da mística. Numa cartilha de maio de 2005, intitulada "*MST: a luta pela reforma agrária e por mudanças sociais no Brasil*", lemos que:

> O projeto de mudanças sociais, de conquista da reforma agrária é um mistério. Não sabemos como vai ser. Ele é um sonho. E a cerimônia, o cultivo desse sonho, é que chamamos de mística. É a forma de alimentar espiritualmente e de forma coletiva, a construção do mistério de nosso projeto de libertação humanitária.[39]

Palavra de vários sentidos, para os integrantes do Movimento Sem Terra, a mística significa tanto o sentimento, por vezes profundo e misterioso, que confere ânimo e energia aos militantes. Também se refere a uma prática concreta de como se utilizar os símbolos, a cultura, a cerimônia ou o ritual para referenciar o projeto por mudanças sociais. É comum no MST a expressão "*fazer a mística*" ou seja, organizar um evento ou situação que introduza uma dose de sentimento ou apelo ao emocional, com os mais variados recursos do teatro, da música ou da poesia, do humor, do cerimonial ou ritualístico e do religioso. O simples fato de esticar a bandeira no chão antes de uma reunião corriqueira já constitui *uma mística*. Tudo depende da própria mente do integrante. Ademar Bogo, um dos dirigentes do MST que mais escreveram sobre o tema, demonstra a dificuldade de definir o termo:

> a mística para os Sem Terra, é mais do que uma palavra ou um conceito. É uma condição de vida que se estrutura através das relações entre as pessoas e as coisas no mundo material. Entre as idéias e utopia no mundo ideal. Ou seja, são as diferentes formas de motivação que

[38] BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política.* São Paulo, Editora Brasileira, 1987.
[39] MST. *MST: a luta pela reforma agrária e por mudanças sociais no Brasil.* São Paulo, 2005, p. 8.

> buscamos para continuar lutando por uma causa justa, procurando “aproximar” o futuro do momento presente.[40]

Na maior parte dos casos, a expressão “mística” assume o significado de uma prática que o movimento desenvolve muito cuidadosamente. Nas palavras de Bernardo Mançano, concordando com Stédile:

> [...] de certa forma (a mística) é seu alimento ideológico, de esperança, de solidariedade. A mística, para o MST é um ritual. Ela tem um caráter histórico, de esperança, de celebração permanente.[41]

Vê-se aí que o significado da mística para o MST é vinculado à ação. Na aparente confusão conceitual de termos como “esperança”, “ideologia” e “solidariedade”, encontramos o cimento da ação coletiva e um modo de obtenção de identidade e unidade. Nesse sentido, ela adquire um significado muito semelhante ao que o pensador peruano José Carlos Mariátegui, na esteira do pensador francês Georges Sorel[42], denominou mito e é nesse âmbito que agora trataremos do tema:

> Que incompreensão! A força dos revolucionários não está na sua ciência; está na sua fé, na sua paixão, na sua vontade. É uma força religiosa, mística, espiritual. É a força do Mito.[43]

Notável o fato de que o termo mística seja aplicado, na vida interna do Movimento, para expressar as animações – teatrais, dramáticas ou cômicas, com forte conotação litúrgica – que abrem os eventos promovidos pela militância. Como as palavras não são neutras, nem inocentes, é sintomático que *mística* tenha sido “expropriada” do vocabulário teológico, no qual significa experiência de Deus ou do transcendente. Ao secularizar o termo, o MST não o esvazia de seu sentido primordial, nem mesmo de seu caráter teológico: a animação é o que traduz a vida dos agricultores sem-terra e desperta na

---

[40] MST. Mística: uma necessidade no trabalho popular e organizativo. *Caderno de Formação n.º 27.* São Paulo, 1998, p. 15.

[41] STÉDILE, João Pedro & FERNANDES, B. M. *Brava gente: a trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil.* São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 1999.

[42] “Para os leitores de Georges Sorel o mito é essencialmente apreendido em sua função de animação criadora: ‘conjunto ligado de imagens motrizes’ ele é apelo ao movimento, incitação à ação e aparece em definitivo como um estimulador de energias de excepcional potência”. GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas.* São Paulo: Cia das Letras, 1987, p. 13.

[43] MARIÁTEGUI, José Carlos. *Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos*. Seleção e introdução Michael Lowy. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 2005, p. 59.

militância o entusiasmo. Ora, conquistar a terra é, como disse Frei Betto, "*conquistar a vida. E a vida é o dom maior de Deus*".[44]

Portanto, embora seja um movimento laico, secularizado e supraconfessional, o MST não foi contaminado pelo racionalismo que marcou a tradição da esquerda brasileira, nem olvidou as dimensões lúdica e litúrgica, poética e emotiva, da emulação humana. E, ao falar de mística, ultrapassa o excessivo acento cartesiano do termo *conscientização,* como se a consciência suplantasse (ou dispensasse) o espírito, o afeto, a sexualidade. Mística possui uma ressonância mais abrangente, holística, própria de quem não estabelece distância ou separação entre o ser humano e a natureza. Esse significado é profundamente ético, incutidor de valores, capaz de enfatizar princípios norteadores e avisar a disposição martirial à luta por justiça – neste caso, a terra para quem nela vive e trabalha.

Essa prática social que o movimento incorpora para que *as pessoas se sintam bem em participar da luta* tem sua origem na influência exercida pela Igreja e sua liturgia no movimento. O sentimento produzido pela mística aglutina as pessoas em direção a um ideal (utopia) e prepara as pessoas para ação. O elã místico tem a função de tornar os ideais vivenciáveis e dizer que é possível realizar feitos que definem situações e impulsionam a vontade, o ânimo e a determinação de fazer muito mais. Para que seja eficaz a mística nunca pode tornar-se formal. Ela só faz sentido se realmente fizer parte da vida de quem a pratica. Disse João Pedro Stédile na entrevista já citada: "*ninguém se emociona porque recebe uma ordem para se emocionar; se emociona porque foi motivado em função de alguma coisa*."[45] No seio do pensamento marxista, é o peruano José Carlos Mariátegui quem mais claramente pensa sobre a questão:

> A emoção revolucionária, como afirmei num artigo sobre Ghandhi, é uma emoção religiosa. Os motivos religiosos deslocaram-se do céu para a terra. Não são divinos; são humanos, são sociais. A mesma filosofia que nos mostra a necessidade do mito e da fé, torna-se incapaz geralmente de compreender a fé e o mito dos novos tempos. 'Miséria da filosofia', como dizia Marx. Os profissionais da Inteligência não encontrarão o caminho da fé; o encontrarão

---

[44] BETTO, Frei. "Sementes de um novo mundo". In: BOGO, Ademar. *Arquiteto de sonhos.* São Paulo, Expressão Popular, 2003.
[45] STÉDILE & MANÇANO (1999). Op. cit. p. 33.

> as multidões. Aos filósofos caberá, mais tarde, codificar o pensamento que brote da grande gesta multitudinária.[46]

As contribuições, não sistematizadas, mas fulgurantes de Mariátegui (não é simples coincidência que Gustavo Gutiérrez tenha dedicado cursos inteiros ao estudo da obra de seu compatriota) e suas hipóteses ajudam muito a compreender dimensões de movimentos político-sociais como o MST e o EZLN. Seu pensamento, bastante avançado para a época, afirmava, com base nas experiências revolucionárias da sua época – sobretudo a revolução russa – que os mitos rebeldes ou sociais podem ocupar a "*consciência profunda dos homens com a mesma plenitude dos antigos mitos religiosos*". Ele esboça uma rejeição a uma filosofia evolucionista, historicista, racionalista e portadora de um culto, segundo ele, supersticioso e mistificador da idéia de progresso (compartilhado tanto por forças ditas progressistas quanto por liberais de ontem e neoliberais de hoje). Mariátegui considerava de suma importância a tarefa de "*insuflar uma alma guerreira, épica e mística na doutrina socialista*" sinalizando sempre a dimensão espiritual e ética do socialismo, a fé na ação revolucionária, o compromisso com a causa emancipadora e a disposição martirial de arriscar a própria vida pelos ideais. Insistindo na temática do caráter simultaneamente religioso e secular, "místico" e "terreno" do socialismo, Mariátegui não somente tenta superar a oposição entre fé e ateísmo, materialismo e idealismo, como inverte os papéis. Segundo o peruano, os verdadeiramente idealistas, os que viviam e morriam por idéias nobres e genuínas eram justamente os chamados materialistas, comunistas e ateus.

***

A partir da fala de um militante do MST, que participou da *Marcha Nacional por Reforma Agrária, Emprego e Justiça,* em 1997, podemos entender alguns dos vários significados da 'mística' no movimento dos sem-terra. Lindomar de Jesus Cunha, o Mazinho, foi testemunha e sobrevivente do Massacre de Eldorado dos Carajás ocorrido no dia 17 de abril de 1995, em Curianópolis, no estado do Pará, deixando 19 mortos, 69 feridos e 7 desaparecidos. Mazinho nos conta como foi sua infância cercada de pobreza, exploração, violência e sofrimento, seu envolvimento com o mundo da marginalidade e o

[46] MARIÁTEGUI (2005) Op. cit. p. 60.

encontro com o MST que mudaria o ruma de sua vida onde, segundo ele, "*as coisas eram totalmente diferentes! Me tratavam com carinho, com amor! Há uma grande diferença entre viver recuado da sociedade e se achar dentro dela! Isto sim é bom! É um aroma muito gostoso".*[47] No longo trecho reproduzido a seguir, Mazinho narra os momentos do Massacre e a morte de seu companheiro Oziel:

> Mas o que preferia mesmo era fazer mística – não vou mentir... Gosto muito do lado do teatro! Gostava de fazer mística junto com um companheiro que perdi o ano passado – o Osiel Alves Pereira, o Pereirinha, aquele menino de rua com quem briguei de facão! ... Era meu conhecido de infância lá em Parauapebas...
> Reconheci ele quando cheguei no acampamento em Marabá, em 94. Tinha entrado um pouco antes do que eu e estava com uma furada nas costas! Um cara tinha furado o Osiel na rua e assim ele procurou o Movimento... Se integrou mesmo! Deu tudo de si!
> Meu apelido dentro do Movimento é Zumbi, e por causa disso gostava muito de apresentar aquele livro de Zumbi dos Palmares junto com o Osiel!... Num curso que a gente fez juntos, criamos um grito de ordem e resgatamos o livro em mística... Eu sempre gostava de fazer o papel de Zumbi, e ele de Ganga Zumba. A gente fazia a apresentação em assembléias, atos-show... Hoje o grupo de teatro está meio desfalcado, porque estou viajando muito, os outros companheiros também. O Movimento chamou mais a gente pra luta, está necessitando mais da luta...
> O primeiro dia que apresentamos a peça foi muito emocionante! Foi no acampamento, no mesmo dia do assentamento, quando a gente chegou do curso. Foi "Zumbi dos Palmares" que apresentamos... Quando terminamos a peça e cantemos o hino do Movimento Sem Terra, fomos bastante aplaudidos e todo mundo gritava:
> - OSIEL E MAZINHO!... OSIEL E MAZINHO!...
> A gente ficou bastante emocionado!... As meninas queriam atacar!... Deu um pouco de vergonha... Foi engraçado!
> Era sempre muito bom... Osiel acreditava em mim e eu acreditava nele. Na parte que ele pegava, cumpria; na parte que eu pegava, fazia o mesmo. Assim como os meus companheiros de teatro. Era muito bom a gente trabalhar junto, e sofremos uma perda muito grande quando ele foi embora... Deixou a gente... Sentimos bastante sua falta no grupo de teatro! Ele foi assassinado no massacre de Eldorado dos Carajás...
> Osiel era um moreno, cabelos longos, usava brinco, cordão, pulseira... Osiel Alves Pereira...
> A gente tinha ido pro acampamento chamado Complexo Macaxeira, em Eldorado dos Carajás. Ele foi trabalhar lá e eu fui designado para outras tarefas do Movimento... Uns seis meses depois que a gente tinha voltado do curso, em abril, já se programava uma caminhada até Belém, para massificar a capital. Quando chegamos em Curinópolis, no Pará, fizemos um acampamento. Depois de uns três dias, os companheiros estavam com fome e, como a gente não agüenta a fome mesmo, houve um SAQUE de um caminhão... A gente pegou alimentação e comeu... Quando deu meia-noite, as luzes se apagaram. Naquela noite os policiais iam atacar a gente! Mas, como era no meio da cidade, eles largaram, não quiseram atacar... Desconfiamos, mas fizemos de conta que nada tinha acontecido...

---

[47] SANTOS, A. P. dos; RIBEIRO, S. L. S. *Vozes da marcha pela terra.* São Paulo: Edições Loyola, 1998. p. 226.

Continuamos andando... Quando chegou dia 16, perto de Eldorado de Carajás, fizemos outro acampamento, onde aconteceram outros obstáculos... Pessoas ameaçavam. Mas ameaças bobas, que não dava pra gente se preocupar... Foi onde vi o Osiel, que trabalhava comigo... Só que nesse dia ele estava doente. Estava com uma dor de cabeça e chegou a desmaiar! Aí a gente deu remédio e ele ficou bom. Estava normal no outro dia. Continuamos a caminhar... Quando cheguei lá no outro local, em Eldorado, ele falou o seguinte para mim:

-Ô companheiro! Você volta pro acampamento e fica lá com os companheiros.

Eu disse:

-Então, tudo bem! Eu vou pra lá. Aqui tem muita gente...

Nesse lugar, no meio de uma estrada em Eldorado, tinha 2.500 pessoas, e no acampamento, 3 mil. Levei Cláudia, a minha esposa. Chegando no acampamento, tive que mandar ela de novo de volta, e ainda fiquei mais uma semana até que toda a alimentação acabou...

Assim, no dia 17 de abril, às 7 horas da manhã, tive que sair do acampamento para buscar alimentação na caminhada... Era um pouco longe e cheguei às... 3 e meia da tarde. Uma companheira da gente começou a brincar e ficamos lá brincando, conversando... Ela, que é meio cigana, chegou e disse assim para mim:

- Mazinho, é o seguinte: sabia que a polícia vai matar a gente hoje?

Eu disse:

- Não . Não acredito nisso, não...

Tem uns companheiros lá que trabalham junto com a gente, acostumados a brincar... Aí, como a gente brinca muito, começamos a dizer:

- Ah, já que a gente vai morrer, vamos todo mundo dar uma forradinha no estômago!...

Começamos a brincar, e meu compadre Márcio disse também:

- Compadre, vamos dar uma forradinha!...

Meia hora depois da brincadeira, a gente olhou pra um lado, olhou pra outro e estava fechado de polícia...

Aí eu disse:

- Meu compadre, será que é verdade mesmo?!

Ele respondeu:

- Meu compadre, é o seguinte; será que esse governo é covarde?! Assumiu um compromisso com a gente e não vai cumprir?!

Porque ele tinha se comprometido com a gente:

- Olha, se vocês desocuparem a estrada, amanhã mesmo – que era dia 17 – trago dez ônibus, oito caminhões e alimentação pra vocês irem para Belém.

Nós, como movimento popular, temos nossa posição também, dissemos o seguinte:

-Se você garantir isso até meio-dia, a gente mantém a pista desocupada. Agora, se der esse horário e você não chegar com isso aí, a gente vai ocupar a estrada e não vai deixar nada passar!...

E foi o que fizemos. Meio-dia, não apareceram com os ônibus, nós ocupamos a estrada de novo!... Então, quando a gente olhou e viu tudo cheio de polícia, nós tentamos tirar as pessoas da estrada. A gente tentou... Puxamos as pessoas... Tiramos as pessoas da estrada. A gente tentou... Puxamos as pessoas... Tiramos as pessoas da estrada. Mas... como a operação foi muito rápida não deu tempo de tirar TODAS...

Naquela fita, que mostra esse dia, tem pouca gente na estrada... Isso porque já tinha puxado um bocado... A gente tentava tirar o pessoal dali! Mas a polícia já chegou atirando nas pessoas!... Não é como mostra na fita, que dizem que a gente atacou!... Mentira! Eles atacaram a gente!... Eles mataram a gente!... Falam:

- Sem-terra mata próprio sem-terra.

Mentira!... Porque a gente não tinha arma. A gente não matou ninguém!... Com meia hora de tiroteio, peguei um tiro na perna direita. Foi quando saí um pouco de ação... Quando caí

no chão e levantei, tive que carregar nas costas um colega meu, chamado Garoto... A polícia tinha atirado e arrancado um pedaço da perna dele... Carreguei Garoto e deixei o meu companheiro, o Osiel Alves Pereira, no carro de som chamando as pessoas para saírem da estrada... Quando a polícia viu, tentou ir pro rumo dele... Osiel correu pra uma casa.... Essa estava cheia de crianças e mulheres deitadas no chão, com medo das balas...
A polícia chegou lá no local, pegou meu companheiro pelo cabelo, começou a mandar gritar o grito de guerra... Ele começou a gritar:
- MST, MST, MST!
E eles batendo:
- Grita aí teu grito de ordem, seu filho da puta!
- MST, MST, MST!
- Grita, filho da puta!
Pá. Batiam nele, batia, batia...
- Grita, filho da puta!
- MST...
Eu sinto uma HONRA muito grande pelo meu companheiro Osiel. Quero deixar claro: não sinto Osiel como morto... Ele VIVE... Vive na alma de todo mundo que é brasileiro... E... dá pra gente sentir a perda de um companheiro de luta, que sempre estava tentando transformar essa sociedade. É muito ruim quando a gente sabe que um companheiro se foi, deixou a gente...[48]

Segundo testemunhas, Oziel Pereira, 17 anos, um dos líderes do MST, foi amarrado em uma caminhonete e torturado por mais de 4 horas. A caminho do hospital, foi assassinado com um tiro no ouvido e golpes de baioneta. Neste candente trecho podemos compreender alguns dos elementos da mística: sua função teatral e lúdica, num primeiro plano e sua posterior presença na emoção e na energia daqueles que lutam e resistem.[49] Outro documento que demonstra a presença constante da mística, é o esquema de estrutura organizativa do Movimento:

ESTRUTURA ORGANIZATIVA DO MST

INSTÂNCIAS DE REPRESENTAÇÃO	**FORMAS DE ORGANIZAÇÃO DAS ATIVIDADES**
CONGRESSO NACIONAL	SECRETARIA NACIONAL
ENCONTRO NACIONAL	SECRETARIAS ESTADUAIS
COORDENAÇÃO NACIONAL	SETOR DE FRENTE DE MASSA
	SETOR DE FORMAÇÃO

[48] Idem. ibidem. pp. 226-228.
[49] Podemos encontrar aí uma certa “simbologia do martírio”: ao se contrapor à violência do Estado esses homens e mulheres revivem o martírio de Cristo que lhes dá o “pão religioso” para prosseguir na luta pela justiça social.

DIREÇÃO NACIONAL	SETOR DE EDUCAÇÃO
	SISTEMA COOPERATIVISTA DOS ASSENTADOS
ENCONTRO ESTADUAL	SETOR DE COMUNICAÇÃO
COORDENAÇÃO ESTADUAL	SETOR DE FINANÇAS
DIREÇÃO ESTADUAL	SETOR DE PROJETOS
COORDENAÇÃO REGIONAL	SETOR DE DIREITOS HUMANOS
	SETOR DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS
COORENAÇÃO DE ASSENTAMENTOS E COORDENAÇÃO DE ACAMPAMENTOS	SETOR DE SAÚDE
	COLETIVO DE MULHERES
	COLETIVO DE CULTURA
	ARTICULAÇÃO DOS PESQUISADORES

MÍSTICA[50]

A 'mística' figura, não sem razão, na base da estrutura da organização. Não se constituí enquanto setor formal, mas envolve a todos e pode se manifestar em momentos determinados como nas ocupações, nos encontros formais e nas atividades lúdicas, mas também pode surgir inesperadamente do acaso, em momentos cotidianos, no trabalho, na escola, na surpresa.... Ela é, de certa forma, o combustível que alimenta o Movimento.

Mística Zapatista

No caso dos zapatistas atuais, a mística encontra-se na forte religiosidade dos indígenas. É conhecido o importante papel do xamanismo, ou *brujeria*, no cotidiano das comunidades indígenas da região de Chiapas. Vários estudos demonstram a autoridade moral desses xamãs que muitas vezes são os *principales* da comunidade.[51] Na simbologia e mística dos zapatistas mesclam-se elementos dessa cultura tradicional com imagens provindas da história mexicana e da esquerda revolucionária. Os exemplos são muitos e estão presentes desde o início da história do movimento: a utilização de máscaras que ocultam e tornam a identidade desses *homens sem rosto e passado* imersa numa áurea de

[50] Este esquema foi retirado da obra de: FERNANDES, Bernardo Mançano. *A formação do MST no Brasil.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2000, p. 246.

[51] Ver: BUENROSTRO Y ARELLANO, Alejandro. *As raízes do fenômeno Chiapas: o já basta da resistência zapatista.* São Paulo, Alfarrábio Editora, 2002, p. 44.

mistério; a constante presença de mortos e espíritos, cuja figura do Velho Antônio, e sua relação quase mediúnica com o subcomandante Marcos, é emblemática. Os próprios nomes como o de Marcos, eram nomes de antigos combatentes tombados. Ajudavam a despistar os serviços de inteligência e reforçavam o compromisso com a luta. No início da guerrilha, quando o primeiro grupo chegou à selva, instalou-se num local de difícil acesso cercado de significados agourentos para os indígenas e conhecido, literalmente, como "O Pesadelo" (*La Pesadilla*) propiciando certo respeito e reforçando a mencionada áurea de mistério dos guerrilheiros.

A 'mística' zapatista também está presente nas várias 'coincidências' e analogias de antigos calendários maias e a cronologia da rebelião. Como se sabe, os antigos maias tinham uma concepção de história por ciclos. Como uma roda que gira, os acontecimentos também se repetem na história e se justificam em tempos passados. A interpretação de signos e presságios torna-se, assim, fundamental na cultura de vários povos indígenas. Não é à toa a constante menção do subcomandante Marcos a 'profecias' que, aliás, em diversas línguas maias corresponde a 'lei'.[52]

Para os antigos maias, uma das unidades temporais básicas era o *katune*, que correspondia a 20 anos. A cada 260 anos – um ciclo de 13 *katunes* – a história se reiniciava com signos e força parecidos ao ciclo anterior. Em 1712 houve a Guerra de Castas em Chiapas, envolvendo mais de 30 comunidades tzeltales, tzotziles e choles, que a partir de Cancuc levantaram-se contra a opressão colonial. Com o massacre das comunidades rebeldes, iniciou-se um "ciclo de noite" para aqueles povos indígenas, que só deveria terminar após a volta dos 13 *katunes* – 260 anos. Quando as comunidades indígenas de Chiapas decidiram realizar o seu primeiro congresso, em 1974, o ciclo do "Grande Tempo" acabava de dar sua volta completa, marcando o fim daquela 'noite secular'. O Primeiro Congresso Indígena Frei Bartolomeu de Las Casas aconteceu entre os dias 12 e 15 de outubro de 1974 em San Cristóbal de Las Casas. Um dos organizadores foi o bispo Dom Samuel Ruíz que apoiou a decisão das comunidades em realizar um congresso indígena e

---

[52] Ver: "Chiapas: el Sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía". In: *EZLN: documentos y comunicados.* vol. 1. Op. cit. pp. 49-67.

não um evento turístico, folclórico e muito menos demagógico, como muitos dos que eram organizados pelo governo. A realização do congresso coincidiu também com o início de uma bem organizada luta das comunidades camponesas da região, motivada pela queda dos preços do café e a crise agrária naquele período. Mais de mil delegados tzeltales, tzotziles, choles, tojolabales, mames, representando 327 comunidades indígenas chiapanecas e seus convidados realizaram um encontro plural, uma "babel" em que se falavam simultaneamente diversas línguas (as maias e o espanhol) e em quatro dias de intensos debates e discussões chegaram a alguns consensos importantes sobre suas reivindicações básicas sobre a propriedade da terra, o comércio, a educação e a saúde em suas comunidades.

Segundo um calendário maia, naquele ano de 1974, acontecimentos opostos e complementares eram celebrados: "*um sol e outro lua, um águia e outro jaguar, um fogo e outro água, um aberto e outro oculto*".[53] Um deles era a celebração do terceiro dia do calendário tzental, dedicado a Votán, o coração por excelência: o coração do povo, o coração do monte, o coração das gentes, o que bate no fundo das montanhas, o primeiro homem que Deus enviou para repartir a terra entre os índios, o que os defendeu da longa noite colonial que ainda não terminara. Naquele emblemático 12 de outubro de 1974, começava a moldar-se nos corações e mentes dos camponeses indígenas chiapanecos o mito Votán-Zapata[54] (Marcos já comparou Votán com a divindade afro-brasileira Ogum). Era o início de um novo ciclo, o *katún* que anunciava o fim da noite secular. Além de importante evento político que impulsionou a organização das comunidades indígenas e camponesas, o congresso desatou as forças ocultas da realidade chiapaneca. Vinte anos, ou

[53] SQUIRRU, Ludovica. *El libro del destino: Kam Wuj – astrologia maya.* Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2000, p. 28.

[54] "Hoje, o soberbo diz que o indígena não pode ser Votán-Zapata, que há um passo estranho em seu andar. Com a arma da traição, com palavras doces e falsas, com a ameaça de sua guerra humilhante, com mentiras, o poderoso quer derrotar e matar para sempre Votán-Zapata. Fez isso em 1521, quando com espadas e mentiras disseminaram a morte e a tristeza entre nativos destas terras. Também o fez em 1919, quando o chumbo e o engano mataram a vida de Votán-Zapata, que por terra e liberdade ergueu sua mão armada. Fracassou o poderoso em 1521; a dignidade permaneceu guardada dentro do coração dos indígenas e foi cuidada e cultivada, à espera do momento de semear e crescer. A traição fracassou em 1919; a dignidade não morreu com a morte, com a morte tornou-se vida outra vez no coração dos homens e mulheres verdadeiros. Hoje, mentira, traição e poder voltarão a fracassar. Votán-Zapata não morreu. São muitos, e seu passo coletivo é o andar de nossa palavra. Hoje, Votán-Zapata luta no passo do EZLN por democracia, liberdade e justiça". "Votán-Zapata se levanto de nuevo, 16 de abril de 1995" in: *EZLN: documentos y comunicados*. vol. 2. Op. cit. p. 307.

um *katune* depois, o Exército Zapatista de Libertação Nacional desceu as montanhas para fazer sua primeira aparição pública ocupando várias cidades em Chiapas. Esses homens que tinham nascido, vivido e que morreriam na noite, prometiam luz e manhã para todos, nada para eles.

Uma das melhores fontes para se acessar esse imaginário místico dos zapatistas são os contos do subcomandante Marcos conhecidos como *relatos do Velho Antônio*. O quanto de literatura e o quando de realidade existem nesse personagem não podemos saber.[55] Talvez nem seja de todo preciso. Quanto de realidade e quanto de literatura existem no zapatismo? E na história latino-americana? Gabriel García Márquez, referindo-se a este "realismo maravilhoso", dizia na conferência do Nobel em 1982:

> Me atrevo a pensar, que es esta realidad descomunal, y no solo su expresión literaria, la que este año ha merecido la atención de la Academia Sueca de las Letras. Una realidad que no es la del papel, sino que vive con nosotros y determina cada instante de nuestras incontables muertes cotidianas, y que sustenta un manantial de creación insaciable, pleno de desdicha y de belleza. Poetas y mendigos, músicos e profetas, guerreros y malandrines, todas las criaturas de aquella realidad desaforada hemos tenido que pedirle muy poco a la imaginación, porque el desafío mayor para nosotros ha sido la insuficiencia de los recursos convencionales para hacer creíble nuestra vida. Este es, amigos, el nudo de nuestra soledad.[56]

O Velho Antônio é o fundador mítico do EZLN e a consciência rebelde da comunidade. Pela sua voz fala a sabedoria tradicional da cultura e linguagem dos atuais descendentes dos maias. A relação de Marcos com o velho índio faz lembrar a do antropólogo Carlos Castañeda com o xamã yaqui, Dom Juan.[57]

---

[55] O historiador regionalista Jan de Vos afirma que o Velho Antonio é um personagem real. Ele seria um habitante de uma aldeia chol no município de Huitupán. Seu verdadeiro nome seria José Antonio e ele seria amigo de Marcos desde 1975, sendo pai da major do EZLN, Anamaría, que foi durante mais de dez anos a companheira do subcomandante. Militante camponês experiente, José Antonio teria participado do processo de colonização que levou a sua comunidade a fundar os famosos *ejidos "Emiliano Zapata"* e *"Tierra y Libertad"* na década de 1970. VOS, Jan de. *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona.* México: FCE, CIESAS, 2002, p. 370.

[56] SKIRIUS, John.(coord.) *El ensayo hispanoamericano del siglo XX.* México, Fonde de Cultura Económica, 1997, p. 471.

[57] CASTAÑEDA, Carlos. *The teachings of Don Juan: a yaqui way od knowlodge.* California, The Regents of the University of California, 1978.

Marcos conta que o Velho Antônio foi um dos primeiros indígenas que aceitaram fazer contato com aquele suspeitoso grupo de barbudos que perambulavam em regiões agourentas da selva, regiões onde segundo Marcos “*só viviam animais selvagens, mortos e guerrilheiros*”. Em 1984, os nativos acreditavam que os incipientes guerrilheiros eram bandidos, traficantes ou feiticeiros. Antônio foi o único que estabeleceu contato. E mais, pôs sua sabedoria e influência a serviço da rebelião. O encontro do guerrilheiro com o velho índio é assim narrado em um famoso comunicado de Marcos de dezembro de 1994:

> “E você, acha que somos bandidos?”, pergunto. O Velho Antônio solta uma grande baforada de fumo, tosse e nega com a cabeça. Eu me animo e lhe faço outra pergunta: “E quem você acha que somos?”
> “Prefiro que você me diga”, responde o Velho Antônio e fica me encarando nos olhos.
> “É uma história muito comprida”, digo e começo a contar da época de Zapata e Villa e da revolução e da terra e da injustiça e da fome e da ignorância e das doenças e da repressão e tudo mais. Termino com um “então nós somos o Exército Zapatista de Libertação Nacional”. Espero algum sinal no rosto do Velho Antônio que não deixou de olhar-me durante meu discurso.
> “Me conta mais desse Zapata”, depois de fumar e tossir.
> Eu começo com Anenecuilco, sigo com o Plano de Ayala, a campanha militar, a organização dos camponeses, a traição de Chinameca. O Velho Antônio segue me encarando enquanto eu termino o relato.
> “Não foi assim”, me diz. Eu faço um gesto de surpresa e só consigo balbuciar: “Não?” “Não”, insiste o Velho Antônio: “Eu vou te contar a verdadeira história desse tal Zapata”.
> Sacando tabaco e papel, o Velho Antônio inicia sua história que une e confunde tempos velhos e novos, tal como se confundem a fumaça do meu cachimbo e do seu cigarro.
> “Faz muito tempo, quando os deuses mais primeiros, os que nasceram o mundo, estavam ainda dando voltas pela noite, se falavam esses dois deuses que eram Ikál e Votán. Os dois eram um só”.

E então, segue-se uma longa narrativa mítica sobre a separação desses dois deuses, a criação do dia e da noite, caminhos e perguntas. Segundo Marcos, à sua “aula” de história – urbana, *mestiza* e individualizada – o Velho Antônio replicou contando uma “história” nascida nas comunidades de camponeses e indígenas da selva. A partir desta primeira conversação o Velho Antonio se converteu não somente na ligação indispensável entre a guerrilha e a população civil, como também na pessoa que faria possível a posterior ligação entre ambos grupos. O velho termina o relato dizendo:

> “ [...] e assim aprenderam os homens e mulheres verdadeiros que as perguntas servem para caminhar, não para ficar parados. E desde então os homens e mulheres verdadeiros para

caminhar perguntam, para chegar se despedem e para irem se saúdam. Nunca estão quietos."
Eu fico mordiscando a já gasta boquilha do cachimbo esperando que o Velho Antônio continue mas ele parece já não ter a intenção de fazê-lo. Com medo de romper algo muito sério pergunto: "E Zapata?"
O Velho Antônio se ri: "Já aprendeu que para saber e para caminhar deve perguntar". Tosse e ascende outro cigarro que não soube a que hora forjou e, por entre a fumaça que saí de seus lábios, caem as palavras como se fossem sementes no solo:
"O tal Zapata apareceu por aqui nas montanhas. Não nasceu, dizem. Apareceu assim sem mais nem menos. Dizem que é Ik'al e Votán que aqui vieram parar do seu longo caminho e que para não espantar a boa gente, se fizeram um só. Porque já de muito andar juntos, o Ik'al e Votán aprenderam que eram o mesmo e que podiam se fazer um só no dia e na noite e quando chegaram aqui se puseram o nome de Zapata e disse Zapata que aqui havia chegado que aqui iria encontrar a resposta da onde leva o longo caminho e disse que às vezes seria luz e às vezes obscuridade, mas que era o mesmo, Votán Zapata e Ik'al Zapata, o Zapata branco e o Zapata negro, e que eram os dois o mesmo caminho para os homens verdadeiros".
O Velho Antônio saca de sua sacola uma bolsinha de náilon. Dentro havia uma foto muito velha, de 1910, de Emiliano Zapata. Tem Zapata a mão esquerda empunhando o sabre na altura da cintura. Tem na direita uma carabina, duas carreiras de balas cruzavam seu peito, uma faixa de duas cores, branco e negro, lhe cruza da esquerda à direita. Tem os pés como quem está parado ou caminhando e no olhar algo assim como "aqui estou" ou "aí vou eu". Há duas escadas. Em uma, que sai da obscuridade, se vêem mais zapatistas de rostos morenos, como se saíssem do fundo de algo; na outra escada, que está iluminada, não há ninguém e não se vê a onde leva e de onde vem. Mentiria se dissesse que tinha me dado conta dos detalhes. Foi o Velho Antônio que chamou a atenção sobre eles. Atrás da foto se lê:
Gral. Emiliano Zapata, jefe Del Ejército Suriano.
Gral. Emiliano Zapata, Comander in Chief of the Southern Army.
Le Général Emiliano Zapata, Chef de l'Armée du Sud.
C.1910. Photo by: Agustín V. Casasola.
O velho Antonio me diz: "Eu fiz muitas perguntas a esta foto. Assim foi como cheguei aqui". Tosse e aperta a ponta do cigarro. Me dá a foto. "Toma", me diz. "Para que aprendas a perguntar... e a caminhar".[58]

Assim como os oráculos e xamãs recorrem ao transe e ao êxtase para comunicar-se com o mundo dos mortos, Antônio recebe em sonhos mensagens dos "velhos deuses". Além do mais, suas fórmulas são sempre elípticas. Ao modo de Sócrates, que foi sábio antes de ser filósofo, o velho camponês responde as perguntas com outras perguntas e enquanto Marcos fala de *história* – a revolução agrária de Morelos – Antônio conta *história* - o mito de Votán Zapata.

[58] "La historia de las preguntas, diciembre de 1994". In: *EZLN: documentos y comunicados.* vol. 2, México, Ediciones Era, 1995, p. 160-162.

O texto "*A História das Perguntas*" é uma mistura muito engenhosa de mito, lenda, parábola e fábula que dá margem a várias interpretações. Como a maior parte das cerca de vinte "histórias ditadas pelo Velho Antônio" conhecidas até o momento, ela possui vários aspectos inter-relacionados. Primeiramente, um aspecto cosmogônico, onde dois deuses maias, essencialmente opostos, aprendem a se comunicar, mover, caminhar juntos e avançar por meio de perguntas. Em outro aspecto, mais lendário, Votán e Ik'al chegam caminhando às terras chiapanecas e se transformam em um único ser com o nome de Zapata. Um outro nível "moralizante" da parábola aparece quando Votán e Ik'al dão aos "homens e mulheres verdadeiros" o exemplo de como andar unidos e por que escolher o caminho mais longo e mais difícil. No seu aspecto mais simbólico, Votán, deus da luz, e Ik'al, deus da obscuridade, representam respectivamente a parte habitada da selva, geralmente um vale onde está o assentamento (*la cañada*) e a montanha onde reina a selva propriamente dita (*la montaña y la pura selva*). O acordo entre Votán e Ik'al de vencer suas diferenças e caminharem juntos, significaria então o encontro que historicamente se fez na selva Lacandona entre as comunidades *campesinas* e o núcleo inicial de guerrilheiros. O "*camiño largo*" não seria outro que o da difícil resistência armada em contraponto ao "*camiño corto*" da fácil resistência negociada.

O historiador Jan de Vos traça um paralelismo entre o 'proselitismo' de Marcos e a catequese da diocese de San Cristóbal de Las Casas. Segundo este autor, as histórias do velho Antonio são uma "*teología de la liberación muy sui generis, elaborada en franca oposición a la de don Samuel y sus colaboradores*".[59] Marcos proveu seu movimento de uma base religiosa, porque se deu conta de que as comunidades indígenas não podem conceber sua vida sem ela. Os elementos fundamentais para a construção desta "teologia zapatista" foram as conversações noturnas com anciãos como o Velho Antonio ou mesmo com lideranças *campesinas* como por exemplo a tzotzil Ramona. Jan de Vos lembra que ao princípio, e bem de acordo com o pensamento ateu e materialista dos comunistas, Marcos lançou um ataque frontal a palavra de Deus, mas logo se deu conta de que havia ofendido seriamente a sensibilidade indígena. Na interpretação de Vos, em vez do enfrentamento

[59] VOS, Jan de. *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona.* México: FCE, CIESAS, 2002, p. 374.

estéril, o líder zapatista decidiu construir uma doutrina alternativa. Nela, o solitário e longínquo Deus cristão é substituído por uma assembléia de sete deuses que não somente trabalham, mas também se divertem. A Santíssima Trindade, vinda do ocidente, é substituída pela Dualidade dos Divinos Gêmeos, herdada dos ancestrais maias. A criação do universo já não é uma decisão solitária e autocrática, senão um acordo coletivo e compartilhado com os homens. A salvação, mais que liberação bíblica da escravidão latifundiária e êxodo até a terra prometida sob o comando de um Moisés revivido, converte-se na renovação sócio-política do país inteiro sob a bandeira do herói divino Votán-Zapata que novamente cavalgaria no México, agora pelas montanhas do sudeste.

O Velho Antônio morreu de tuberculose, na miséria, pouco antes do levante de 1994. Mas seu espírito continua a acompanhar o subcomandante nas noites da selva. A constante utilização do tabaco, tradicional agente do êxtase ritual (os cigarros de palha do velho e o caximbo do mascarado), os estranhos ruídos da selva, a noite, as forças da natureza, o vento, a chuva, os animais (pumas, morcegos, pássaros, cobras, mas também representantes de uma fauna mais obscura e distante), a menção a deuses e mortos, tudo isso cria uma atmosfera sobrenatural, propícia para as “conversas” do “sub” com a alma do velho xamã. Pela boca do Velho Antônio, ou de seu “médium”, Marcos, fala a consciência memoriosa e transcendente do México profundo.

Outras vezes a áurea sobrenatural e mística dá lugar a um ar de intimidade e naturalidade aos conselhos do velho indígena. O ritmo da oralidade camponesa, a estrutura simbólica dos mitos, a pureza e simplicidade com que são contadas coisas tão fundamentais como início do mundo e a criação dos seres, remete ao estilo das histórias mágicas baseadas em lendas maia-quiché do *Popol Vuh*,[60] ou às histórias de Miguel Angel Astúrias, que escreveu sobre os indígenas:

> Lo sobrenatural protege seres y cosas. Empieza aquí. Empieza allí. Empieza allá. Es sobrenatural. Empieza en todas partes y no termina su hechizo en la piedra que personifica a la Pacha Mama, ni en el Sol, al Sol se le adora en persona, ni en la madera de la Cruz que personifica la nueva religión. El indio es carne religiosa y por eso no le cuesta desdoblar su

[60] *Popol Vuh: las antiguas historias del Quiche*. México, Fondo de Cultura Económica, 1970.

personalidad al doblar la rodilla ente las imágenes católicas con el pensamiento puesto en sus divinidades ancestrales.[61]

Ritual indígena em Chiapas, 2003. Foto Mariela Vergara.

6.4. Religiosidade popular

Se um dia tiver que fazer uma revolução nesse país, tenho certeza que começa pelo Nordeste; é um povo de garra, de resistência muito grande, de uma fé! Em todas as casas que se vai, tem o São Francisco, o Padre Cícero, e eles buscam nos santos uma fonte de inspiração, uma resistência muito grande, muito grande. Aquele monte de filhos! Assim como no Nordeste o lado místico é importante para a sobrevivência das pessoas, acho que toda organização, toda união do povo precisa de alguma coisa para o sentimento; para você passar o dia tem a mística, que é uma forma de sensibilização. A mística está para entrar em você, para você não esquecer. É uma coisa que veio da igreja, e que nós adotamos. Cada luta que a gente está fazendo, é uma mística: vai ocupar banco é uma mística; vai ocupar terra é outra mística.

Walter Gomes da Silva, militante do MST[62]

[61] ASTÚRIAS, Miguel Angel. *América, fábula de fábulas.* Caracas, Monte Ávila Editores, 1972, pp. 233-235.
[62] IOKOI, Zilda Márcia Grícoli (et alli). *Vozes da terra: histórias de vida dos assentados rurais de São Paulo.* São Paulo: Fundação Itesp, 2005, p. 90.

Sem-terra mostra imagem de seus santos protetores.
Foto de Francisco Rojas, 2005.

A religião e o catolicismo rústico em particular têm desempenhado um importante papel, embora ambíguo,[63] no pensamento e nas ações dos camponeses latino-americanos. Ao mesmo tempo em que alimentou a "cultura do silêncio" descrita por Paulo Freire, deu voz ao seu descontentamento.[64] Tanto como instituição, quanto como sistema de crença, aliou-se à estrutura e à organização social para produzir uma ideologia que de fato, às vezes age como ópio, impedindo a ação política direta por parte do campesinato e, em outras ocasiões, é reorientada em explícitas e devastadoras expressões de protesto social. Ela é, portanto, ao mesmo tempo um instrumento de controle social e um meio de mobilização.

Brasil e México apareciam, em fins do século XX, como dois dos maiores países católicos do mundo: no primeiro, os católicos eram 73,7%, contra 89% no México. No Brasil os evangélicos eram 15,4% da população, havia 7,4% sem religião e 3,5%

[63] Sobre a "política do desespero" nos movimentos de protestos social e sua relação com a religião popular ver: FORMANN, Shepard. *Camponeses: sua participação no Brasil.* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979, pp. 267-285.
[64] FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa.* São Paulo: Paz e Terra, 1997.

apresentavam outras crenças (candomblé, espiritismo, etc). No México os não-católicos eram 6% protestantes e 5% divididos em outras crenças.[65]

Religião comum, o catolicismo romano da época da Contra-Reforma foi implantado no Brasil com decisiva atuação da Companhia de Jesus, enquanto nos territórios coloniais da Espanha houve maior equilíbrio entre as diversas grandes ordens católicas. Um forte elemento de convergência entre a religiosidade brasileira e mexicana é o sincretismo religioso. No Brasil este sincretismo se deu entre o cristianismo, as crenças africanas e indígenas produzindo religiões "autóctones" como a umbanda ou reminiscências "transformadas" das religiões africanas como o candomblé, ambas com uma vasta galeria de deuses e entidades fortemente presentes no imaginário religioso do povo brasileiro. No México ocorreu fenômeno semelhante com as deidades indígenas. Nos dois casos foram geradas religiões populares e um catolicismo rústico com traços anímicos, crenças em espíritos, santos e "milagres", como demonstram a intensa devoção à Nossa Senhora de Aparecida, no Brasil, e à Virgem de Guadalupe no México.[66] Engana-se, portanto, aquele que pensa que este catolicismo que aparece nas estatísticas como a crença da esmagadora maioria da população esteja livre de outras influências: são catolicismos recriados, híbridos e muito particulares. Não é incomum brasileiros que se denominam "católicos apostólicos romanos", ao se verem em situações de necessidade maior, recorrerem aos favores do "santo", de uma benzedeira ou de um "passe".

José de Souza Martins, ao analisar o fenômeno dos brasileiros que abandonam a religião, mas mantém a fé, criou a expressão "os autônomos da fé":

> Em princípio, num país de hibridismo cultural e de sincretismos religiosos reconhecidos, não é estranho que exista a religiosidade pessoal dos sem-religião e que seja esse o grupo que mais cresce no que se refere à opção religiosa. [67]

---

[65] Dados retirados da Enciclopédia contemporânea da América latina e do Caribe. São Paulo: Boitempo Editorial, 2006.

[66] O maior responsável pela precária segurança do subcomandante Marcos (*Delegado Zero)* no decorrer do percurso da '*otra campaña'* realizada pelos zapatistas em 2006, me confidenciou que havia feito uma promessa de não tirar seu boné da Nossa Senhora de Guadalupe "*nem para dormir*" enquanto durasse o recorrido (já haviam se passado quatro meses).

[67] SOUZA, José de. "Os autônomos da fé". Jornal O ESTADO DE SÃO PAULO, 2 de julho de 2006, ALIÁS, J3.

A fé sem religião seria fundamentalmente a expressão da afirmação da liberdade do "crente" contra igrejas que representam formas de dominação e de poder, "*uma afirmação da liberdade que inclui o direito de crer sem dar satisfações senão à sua própria consciência*". Martins afirma que no Brasil, a religião pessoal provavelmente ultrapassa ao menos 10% da população, se aos sem-religião agregarem-se os de religião indefinida e até múltipla. A constituição desta religiosidade híbrida, que incorpora diversas tradições e "posturas espirituais" ainda é relativamente pouco estudada. Apesar da religiosidade da grande maioria dos integrantes, tanto do EZLN, quanto do MST, estar evidentemente vinculada a um catolicismo de cunho mais popular, é notável a existência de outros elementos na vida espiritual de muitos de seus componentes. Um exemplo dessa "espiritualidade autônoma" é dado pelo coordenador nacional e porta-voz do MST João Pedro Stédile, numa entrevista:

> Sou cristão. Acredito numa reencarnação e quero voltar rapidinho. Sou todo místico. A esquerda vai ficar rindo de mim. Eu acredito em vida em outros planetas. Tenho certeza que tem. No Rio Grande do Sul, houve um caso que não teve tanta notoriedade, pois as pessoas achavam que era coisa de louco. Um agricultor, em 1958, foi seqüestrado por uma nave próximo à região onde nasceu o MST. Ficou 15 dias fora. O sujeito voltou e narrou para as pessoas o que viu na viagem. Pensaram que estivesse louco e quiseram interná-lo Só ganhou credibilidade porque era de origem alemã e parente do Geisel. Aí não sei qual dos Geisel, o da Aeronáutica pegou os escritos, levou o rapaz para a Nasa e para a agência da Alemanha. Ele relatou tudo que viu e acreditaram nele. Eu imagino que os ETs sejam mais solidários que os homens e que não deve haver tanta desigualdade. A Terra deve ser o inferno do universo. Os que ainda estão mais atrasados, mandam para cá. Eu iria com os ETs desde que me trouxessem de volta e me ensinassem mais algumas técnicas de como acabar com o latifúndio improdutivo.[68]

É relativamente comum pessoas que habitam nas zonas rurais relatarem o aparecimento de luzes ou estranhos objetos voadores no céu. Certa vez um agricultor ligado ao MST e assentado no estado de Minas Gerais me garantiu que quase todos moradores do assentamento já haviam presenciado a aparição de misteriosas luzes coloridas e douradas que faziam movimentos considerados impossíveis por qualquer outro objeto voador, como,

[68] Entrevista com João Pedro Stédile para o Jornal *Folha de São Paulo* de 31/04/1998.

por exemplo, aviões ou helicópteros. Esse pai de família, absolutamente convencido da presença de seres vindo do espaço, me disse que:

> Alguns acham que são ETs... Outros que é o tal boitatá ou as almas. Os movimentos tinham que pensar em fazer contato com eles. Pra eles passarem umas coisinhas pra nós. Eu acho que o Bush e os Estados Unidos já tentaram, mas eles não quiseram. Tinham que ser uns ETs bem safados pra aceitar. Você deve conhecer os Zapatas do México. Eles sim estão ligados nisso que eu te disse. E correm atrás de verdade.[69]

Eu fiquei bem intrigado com estas palavras, ainda mais porque não tinha nem mencionado que também estudava os zapatistas. O senhor se levantou e foi buscar uns papéis no seu quarto. Eram uma cópia de um comunicado do EZLN convocando para participação no *Encontro Intergaláctico pela Humanidade e contra o Neoliberalismo*. Ele considerava aquele documento uma prova, ou pelo menos um forte indício, de que os zapatistas já estavam em contato com extraterrestres. O fato de mencionar a palavra "intergaláctico" no nome do encontro realizado em 1996, em Oventik, Chiapas, ao que parece, confirmava suas suspeitas. Também impressionava muito aquele trabalhador a sigla que assinava a convocatória, CSAIHCSEDO, mais uma das diabrites de Marcos que significava: *Comissão Suprema, Aleatória, Intergalática e Hipernacional de Convites Sérios e dos Outros*. De fato o documento conclamava os habitantes do outro mundo a contribuir com "*modestas propostas para mudar o mundo ou como acabar com o neoliberalismo de uma vez por todas*". Também algumas frases como "NESTE MUNDO CABEM MUITOS MUNDOS" [70] era encarada pelo camponês como provas veladas do suposto 'contato'. Em Chiapas também pude ver, entre indígenas de fala chol, a recorrência de diversas histórias sobre aparições de objetos voadores e luzes. Alguns diziam que aquelas regiões eram visitadas por seres do céu desde a época pré-colombiana. Outros que as luzes eram manifestações de espíritos inquietos.

---

[69] ANÔNIMO, *Entrevista*, agosto de 2003. Existe um trabalho acadêmico que analisa as falas relacionadas à aparição de fantasmas e "luzes misteriosas" no assentamento do MST "Carlos Lamarca" no estado de São Paulo: RAMOS, Danilo Paiva. *Nervos da terra: histórias de assombração e política entre os sem terra de Itapetininga-SP*. Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social). São Paulo, USP, 2006.

[70] Muito provavelmente aqueles papéis eram uma tradução livre do comunicado do EZLN de 10 de junho de 1996: "*Encuentro Intercontinental por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo*" que era endereçado "*al planeta Tierra (o lo que quede de él)"*.

É difícil generalizar percepções a partir de curtas experiências de campo, mas compreendi melhor o sentido das obras do antropólogo Carlos Lenkersdorf que realizou importantes estudos sobre o que chamou de "comunidade cósmica" entre os indígenas de Chiapas.[71] Tive a oportunidade de permanecer algum tempo no *ejido* "Lopes Mateo", uma pequena comunidade de choles, próxima à zona arqueológica de Palenque, em Chiapas. Fiquei na casa de uma família de agricultores que complementava sua renda vendendo artesanato para os turistas que visitavam a zona arqueológica que ficava somente a seis horas de caminhada a pé selva adentro. Sem eu saber de início, esta família que me recolheu era uma das poucas simpatizantes ativas do movimento zapatista e também era uma das poucas famílias que ainda praticavam "*la costumbre*", ou seja, a religião maia tradicional, ainda viva entre os povos maias da Guatemala, mas que em Chiapas é sincretizada com o cristianismo. Entre os choles pude notar a crença de que existem espíritos em todos os seres da natureza; as práticas de oferendas à terra que lhes dá a vida; os ritos e orações que orientam as almas desviadas do lugar onde estão os antepassados. Chamou minha atenção a importância dada aos sonhos e intuições. Para aqueles indígenas, enquanto a pessoa dorme o espírito sai do corpo e vaga em um mundo onde estão os espíritos de outras pessoas, dos antepassados, dos sábios, etc. Estes espíritos conversam e os aconselham. Esta "voz" é respeitada diante dos problemas cotidianos da comunidade, das famílias e dos indivíduos. Estas "almas", seja em sonhos ou mesmo em aparições, também são ouvidas com respeito sobre problemas atuais envolvendo conflitos de terra, injustiça e rebelião.

De uma maneira geral, pode-se caracterizar o xamanismo nas sociedades indígenas como uma instituição direta e organicamente ligada às suas cosmologias e que reúne, cumulativa ou separadamente, vários atributos, funções e domínios de atuação: é acionada para explicitação e resolução de conflitos interpessoais e intergrupais, é fonte de conhecimentos, fundamenta processos de cura e serve de base para sistemas oraculares. O professor José Guilherme Magnani escreve que:

---

[71] LENKERSDORF, CARLOS. *Cosmovísion Maya.* México: Centro de Estúdios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos, 1999.

> O xamã é o especialista em (re)estabelecer contato direto em domínios separados, como o profano e o sagrado, a saúde e a doença, o conhecido e o desconhecido, o agressor e o ofendido, o natural e o sobrenatural, etc. Se fosse possível buscar um paralelo com especialistas dessa natureza nas sociedades ocidentais, seria preciso desdobrar cada uma das funções, que seriam exercidas ora por sacerdotes, ora por professores, juízes, médicos, terapeutas, cientistas.[72]

No Brasil, em áreas rurais, mas não indígenas, estas práticas estão muitas vezes misturadas com elementos do espiritismo, umbanda e cristianismo popular. Quase não se utiliza o termo 'xamã' (esta palavra é originária de um povo siberiano, os tungus) preferindo-se diversos termos nativos como bruxos, feiticeiros, curandeiros, adivinhos, pai-de-santos, etc.

6.5. Socialismo e cristianismo: a síntese do Cristianismo Libertador

> "Nas estradas da Judéia, em caminho do Gólgota ou do monte das Oliveiras, por entre as imprecações e as injúrias dos escribas e fariseus da Religião e do Estado, já o doce Galileu ouviu esta apóstrofe: Anarquista!"
>
> **Aníbal Vaz de Melo no seu livro *Cristo, o maior dos anarquistas***

Max Beer, em obra clássica, buscou as origens do socialismo no "comunismo primitivo dos judeus essênios", mas também nas primeiras comunidades cristãs e no gnosticismo.[73] O fiel colaborador de Karl Marx, Friedrich Engels, por sua vez, elaborou um paralelo entre o cristianismo primitivo e o socialismo moderno: ambos são movimentos dos oprimidos e pregam uma libertação iminente da opressão e da miséria. Segundo Engels, a diferença essencial entre os movimentos estaria no fato de os cristãos primitivos colocarem a liberdade no além, enquanto o socialismo a coloca neste mundo. O colega de Marx gostava de citar uma frase do historiador francês Renan que ilustrava esta comparação: "*Se você quiser ter uma idéia de como eram as primeiras comunidades cristãs, dê uma olhada na filial mais próxima da Associação Internacional dos Trabalhadores*".[74]

[72] MAGNANI, José Carlos Cantor. "Xamãs na cidade". In: *Religiosidade no Brasil – Revista USP*. São Paulo, USP, 2005, p. 222.
[73] BEER, Max. *História do socialismo e das lutas sociais.* 2 volumes. Rio de Janeiro, Editorial Calvino, 1944, p. 39. Sobre a relação entre socialismo e cristianismo ver o exaustivo trabalho de: SOUZA, Luiz Francisco de. *Socialismo: uma utopia cristã.* São Paulo: Ed. Casa Amarela, 2003.
[74] LÖWY. (2000). Op. cit. p. 18.

Para Engels, vários aspectos de algumas 'heresias' cristãs e de todos os movimentos que sonharam, através dos séculos, com a restauração da religião dos cristãos primitivos apresentam uma dimensão antecipatória e utópica da fé que vai em direção aos futuros anseios emancipatórios do proletariado. O filósofo de tradição marxista que mais explorou esta dimensão utópica da religião foi o alemão Ernest Bloch. Para este filósofo, quando assume suas formas de protesto e rebeldia, a religião pode chegar a ser um dos aspectos mais significativos de consciência utópica e uma das expressões mais ricas do *princípio da esperança*.[75]

Se cotejarmos a obra de Ernest Bloch com a de Gustavo Gutierrez e Leonardo Boff, encontraremos interessantes pontos de convergência. Por exemplo, na opção por uma leitura crítica da Bíblia, através da qual se reconhece o conteúdo ético e político do *Antigo* e do *Novo Testamento.* Mas também na postulação da possibilidade de uma síntese entre a crítica marxista da ideologia e da sociedade capitalista, de um lado, e a fé cristã, de outro, sob a condição de que a crença cristã, basicamente renovada, não seja mais reduzida à manifestação mais ou menos hipócrita e formalizada de uma doutrina teológica institucionalizada e sim, vivida como expressão e prática de uma nova consciência religiosa autêntica, utópica e crítica que identifica a missão histórica de Cristo com a luta ética e política contra a injustiça e a favor da igualdade e da fraternidade entre os homens. É neste sentido que os projetos teóricos e práticos de homens como Ernest Bloch, Gustavo Gutierrez, os irmãos Boff, Dom Pedro Casaldáliga, Tomas Balduíno, Samuel Ruiz, Frei Betto, João Pedro Stédile e até mesmo o subcomandante Marcos,[76] que pessoalmente nunca se disse cristão, tem características comuns e afinidades em suas dimensões revolucionária, ético-política, social e espiritual.

---

[75] BLOCH, Ernest. *O princípio da esperança.* 3 volumes. Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.
[76] Em 1994, ao ser perguntado se era católico, o subcomandante Marcos respondeu: "Não responderei a esta pergunta. Se eu te digo que sou mulçumano, você escreveria que somos agentes islâmicos". Esta simples e evasiva resposta deu alento a algumas interpretações sobre um suposto (e na minha opinião improvável) islamismo entre os zapatistas, como o expresso no artigo do francês Fuasto Giudice "Y si el subcomandante Marcos fuese la encarnación del Mehdi?" in http://www.rebelion.org/ acesso de 23/03/2006.

Gustavo Gutiérrez afirma que "*com Ernest Bloch estamos navegando, por assim dizer, no território filosófico das possibilidades ainda-não-exteriorizadas*"[77]. O teólogo peruano interpreta o conceito de esperança de Bloch (o "ainda-não-chegar-ao-ser" ou "ainda-não-ser-consciência") de um ser em potência que interpreta a realidade como um "processo aberto" e mobilizadora da ação humana na história por meio da "utopia concreta".

É notável a concordância entre a aspectos da Teologia da Libertação com as idéias de Ernest Bloch a respeito de como superar o dualismo entre "história da salvação" e "história do mundo". Gustavo Gutierrez considera que a história humana não é uma história paralela ao projeto salvífico de Deus, mas sim a estrutura concreta onde acontece a história da salvação. Essa história humana foi inteiramente assumida por Jesus Cristo.

Uma conseqüência dessa identificação da história do mundo com a história salvífica é a interpretação da história como lugar originário do encontro com Deus, pois, a encarnação de Deus em Jesus Cristo é o acontecimento pelo qual se cumpre a promessa de Deus de estar presente no coração de cada homem, que se torna um templo vivo de Deus. Assim, a revelação de Deus na humanidade do outro homem exige a nossa conversão ao próximo na forma concreta de um engajamento pelo processo histórico da libertação que deverá conduzir à plena realização da humanidade do homem.

Ao postular a união da escatologia e da política, da fé e da ação política, a Teologia da Libertação está em sintonia com o pensamento utópico de Bloch, que propõe a realização da "utopia concreta" no horizonte da escatologia da história. A Teologia da Libertação não define a utopia da ligação entre a fé e a ação política ao nível da ilusão ou do sonho abstrato de um mundo e de uma sociedade melhor, e sim como meta da práxis humana na história concreta, como imagem antecipadora de uma humanidade libertada da alienação e da exploração. Para a Teologia da Libertação é a anti-realidade que deve ser criada na luta contra a realidade social e política existente; é a realidade histórica com todas as suas insuficiências que cria a utopia concreta, que provoca a sua gênese, sendo nesta

[77] GUTIERREZ, G. *Teologia da Libertação.* Petrópolis, Vozes, 1987, p. 217.

função, política e, ao mesmo tempo, uma acusação da ordem existente, um anúncio de uma nova sociedade mais justa e igualitária.

A Teologia da Libertação surgiu, ainda nos anos 1960, como um movimento de indignação ética em face da pobreza e da miséria coletiva das multidões principalmente no então chamado Terceiro Mundo. A partir da consciência cristã que lê no rosto do pobre e do marginalizado a atualização da paixão do Crucificado que "*grita e quer ressuscitar para a vida e para a liberdade*".[78] A opção pelos pobres contra a sua pobreza e em favor de sua libertação constituiu o núcleo axial da teologia da libertação. Para esta doutrina, optar pelos pobres implica fundamentalmente uma prática: significa assumir o lugar do pobre, sua causa, sua luta e, no limite, seu destino muitas vezes trágico. Leonardo Boff, porém, reconhece que "*somente podemos falar de libertação quando o pobre mesmo surge como sujeito principal de sua caminhada, mesmo apoiado por outros aliados".*[79]

6.6. O papel da Teologia da Libertação

> Numa das primeiras horas da insurreição zapatista, estando eu no México, dizia a uma companheira que Deus acabava de passar por Chiapas disfarçado de passa-montanhas zapatista... Por que não? Tem muito do sonho de Deus no rebelde sonho zapatista que rompeu nas montanhas do sudeste mexicano!
> **Dom Pedro Casaldáliga**

> A doutrina social da igreja está incompleta ao fazer apenas a opção pelos pobres. Na verdade deveria ser também contra os ricos.
> **Dom Tomás Balduíno**

Os dois movimentos aqui estudados (EZLN e MST) receberam decisiva influência da Teologia da Libertação, ou se preferirmos, do cristianismo libertador. A atuação de vários grupos cristãos e sua tentativa de manter vinculadas a denúncia solidária com a construção de alternativas assumem muitos traços da tradição utópica popular das populações latino-americanas. Neste subcapítulo, tentaremos rastrear o papel e influência da teologia da libertação na prática e teoria dos movimentos sociais.

---

[78] BOFF, L. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres.* Rio de Janeiro: Sextante, 2004, p. 150.
[79] Idem. ibidem. p. 152.

Falar da Teologia da Libertação é penetrar no complexo tema da relação entre esperança socialista e fé cristã: ambas têm em comum a recusa do individualismo puro e a crença nos valores coletivos e solidários – Deus pela religião, a comunidade humana pelo socialismo. Em ambos os casos, a fé tem como base um aposta que pressupõe riscos, o perigo de erro e a esperança de sucesso, como se vê nesse diálogo entre militantes sem-terra no Brasil:

> -- Maria, tu sempre estavas convicta de que a ocupação era uma solução correta?
> -- Olha. A fé da gente não é uma posse. Tu não tens a fé como se tem um tijolo na mão. A fé tem altos e baixos. No começo, tudo bem. O dia marcado estava longe. A gente não enxergava todos os pequenos detalhes, os imprevistos, os perigos. Mas, quando o dia da ocupação foi chegando, fiquei com medo, tive dúvidas.
> -- Como foi isso?
> -- Vê, tu convidas os companheiros, com suas famílias, alguns com várias crianças pequenas, a sair do seu lugar para uma jornada sem garantia de êxito. Tu sabes que milhares de outros companheiros vão se lançar para um futuro incerto. Começas a pensar na possibilidade de acidentes, no eventual adoecimento das crianças, na violência da polícia. Não sabes se o plano vai dar certo, se vai ter conflitos sérios, quem sabe mortes. Então, como animadora, tu te sentes responsável pelos companheiros, pela vida das crianças. Às vezes, eu me perguntava se eu tinha o direito de animar essa gente para uma decisão tão marcante nas suas vidas. E se alguém sofresse muito, se houvesse acidentes no caminho, se as esperanças despertadas virassem frustração?
> -- Tu tiveste dúvidas se a tua participação estava eticamente correta.
> -- É. Houve momentos que eu vacilei, mas a união dos companheiros foi mais forte, a pobreza do pessoal me dizia que era a hora de agir, e a minha fé me dizia que Deus estava aprovando o plano. Sabe, eu descobri que a falta de coragem tem a ver com a falta de fé. Concluí, também, que é melhor errar fazendo do que não correr riscos parado.[80]

Michael Löwy[81] considera que o fenômeno dos movimentos religiosos comprometidos com os objetivos da emancipação social, normalmente, mas em sua opinião não adequadamente, denominados "progressistas" ou "esquerdistas" é muito mais profundo e amplo que uma mera corrente teológica ("teologia da libertação"). Löwy propõe chamar este vasto movimento social de "cristianismo da libertação". O sociólogo também acredita que este movimento trouxe conseqüências políticas de grande alcance, sobretudo na América Latina. Para ele, este cristianismo da libertação latino-americano é basicamente a criação de uma nova cultura religiosa que expressa as condições e ingredientes específicos

[80] CARAVIAS, José Luís. *Lutar pela terra: inspirações bíblicas para as comunidades camponesas*. São Paulo: Edições Loyola, 1985.
[81] LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina*. Petrópolis, Vozes, 2000.

da América Latina: capitalismo dependente, pobreza em massa, violência institucionalizada e religiosidade popular.

Antes de ser apenas um conjunto de textos produzidos a partir de 1970, a teologia da libertação é, ao mesmo tempo, reflexo de uma *práxis* anterior e uma reflexão sobre esta *práxis*. Um dos elementos mais importante desta *práxis*, sobretudo no Brasil, foram as redes pastorais com base popular e as comunidades eclesiais de base (CEBs),[82] bem como várias organizações populares criadas por ativistas das CEBs. Na opinião de Löwy:

> sem a existência desse movimento social não poderíamos entender fenômenos sociais e históricos de tal importância como a emergência do novo movimento trabalhista no Brasil e o surgimento da revolução na América Central (bem como, em épocas mais recentes, Chiapas).[83]

A comunidade de base é um pequeno grupo de vizinhos que pertencem à mesma comunidade, favela, aldeia ou zona rural populares e que se reúnem regularmente para rezar, cantar, comemorar, ler a Bíblia e discuti-la à luz de sua própria existência de vida. Michael Löwy enfatiza que as CEBs são muito mais convencionalmente religiosas do que se imagina geralmente: elas apreciam e praticam uma série de orações e ritos tradicionais (o rosário, vigílias noturnas, adorações e comemorações como procissões e peregrinações) que pertencem à religião popular. O MST, e a realização de suas "místicas" é a maior prova disso, é tributário destas tradições litúrgicas e ritualísticas.[84]

Na gênese do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra, o trabalho pastoral, principalmente da Igreja Católica, foi fundamental para a reorganização e as lutas camponesas que começavam a pipocar por diversos lugares do território nacional. Em 1975

[82] Segundo Frei Betto, "as CEBs podem ser entendidas como comunidades, porque reúnem pessoas que tem a mesma fé, pertencem à mesma Igreja e moram na mesma região. Estas, motivadas pela fé, vivem uma comum união em torno de seus problemas de sobrevivência, de moradia, de lutas por melhores condições de vida, de anseios e esperanças libertadoras; elas são eclesiais porque são congregadas na mesma Igreja como núcleos básicos de comunidade de fé; e são de base porque estão integradas por pessoas que trabalham com as próprias mãos (classes populares)". Calcula-se que na década de 1980 havia, no Brasil, cerca de 4 milhões de pessoas reunidas em torno de 80 mil CEBs. AQUINO, Rubim Santos Leão de. "CEBS (Comunidades Eclesiais de Base)". In: SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. (Coord.) *Enciclopédia de guerras e revoluções do século XX: as grandes transformações do mundo contemporâneo.* Rio de Janeiro: Elsevier, 2004, p. 123.
[83] LÖWY. (2000) Op. cit. p. 57.
[84] Idem. ibidem. p. 80.

surgiu, em Goiânia (GO), a Comissão Pastoral da Terra (CPT) organismo vinculado à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). A referência doutrinária da CPT era a teologia de libertação que, do ponto de vista teórico, procurava aproveitar ensinamentos sociais da Igreja a partir do Concílio Vaticano II, ao mesmo tempo que incorporava metodologias analíticas da realidade desenvolvidas pelo marxismo. Os principais nomes dessa corrente, que teria grande influência sobre o movimento camponês, não somente brasileiro, mas latino-americano, eram o padre peruano Gutierrez e os brasileiros Leonardo Boff e Hugo Asmann. A CPT foi uma instituição criada pelo estímulo da Teologia da Libertação e teve um papel importante de conscientização, além de ajudar aqueles que se organizavam de forma independente com informações, apoio jurídico, pesquisas sobre terras disponíveis e outros serviços. Nesta perspectiva a CPT foi uma das instâncias que contribuíram para a construção de um movimento único, de caráter nacional: o MST.[85]

6.7. O bispo Samuel Ruiz e a tomada de consciência em Chiapas

No caso de Chiapas grupos religiosos católicos, principalmente ligados à ordem dos dominicanos, realizaram um trabalho de catequização que teria sido de grande importância para o surgimento com sucesso do EZLN, pois 'formaram' diversas lideranças comunitárias, muitas das quais, anos mais tarde, acabariam se tornando zapatistas. Como disse o bispo Samuel Ruiz, grande responsável por esse processo de evangelização: "*certamente nós temos a ver com esta rebelião, porque na raiz da reflexão cristã, instamos os índios a recuperar sua dignidade e dar-se conta de que para eles não há somente deveres senão também direitos*".[86]

Segundo a opinião do bispo, a principal mudança em sua diocese é que os indígenas pobres experimentaram um processo de *tomada de consciência*. Para Samuel Ruiz, essa foi

---

[85] Sobre o papel da CPT na criação e atuação do MST ver: MARTINS, José de Souza. *Reforma agrária: o impossível diálogo.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004. Para muitos, a "*CPT é considerada a 'mãe do MST' que nunca abandonou o filho*". Atualmente a CPT conta com cerca de 1000 pessoas, entre leigos, freiras, padres e bispos e constitui um importante apoio à luta dos sem-terra. Em alguns Estados do Nordeste é a própria CPT quem está à frente do movimento. Jornal O ESTADO DE SÃO PAULO, 16 de agosto de 2003, p. A12.

[86] DÍAZ, C. T. *La rebelión de las Cañadas.* México: Cal y arena, 1995, p. 91.

uma mudança extraordinária. Para ele, tomar consciência significa formar um conhecimento, um juízo autônomo sobre a fé, sobre a sabedoria ancestral e suas convenções para construir uma opinião, uma nova mentalidade, de que as pessoas, as coisas, suas características e estruturas, podem ser diversas do que se supunha que eram. Trata-se de descobri-las, distingui-las e conhecê-las e, a partir desse novo conhecimento, compreender o dever moral de "fazer o bem". É um longo processo pedagógico e uma experiência mental e cultural que fortalece em especial a capacidade de organização em coletivo, para corrigir as injustiças e reclamar direitos legítimos. Durante este processo, iniciado com a conversão do próprio Samuel Ruiz à causa indígena,[87] as comunidades recuperaram sua auto-estima e se convenceram de já era tempo de lutar por seus direitos.

A religiosidade profunda do povo maia, sua sede de justiça e sua busca por um sentido histórico encontra ecos na bíblia, que é a referência fundamental tanto para católicos, como para os novos movimentos religiosos (geralmente evangélicos). São as comunidades católicas das regiões da floresta que articularam e encarnaram de maneira mais completa e extrema o discurso da Teologia da Libertação. Essas novas comunidades, resultado de migrações e reassentamentos traumáticos ocorridos nas décadas de 1960 e 1970, são o terreno onde, anos mais tarde, germinou a rebelião zapatista. A construção dessas novas comunidades foi sentida também como o espaço privilegiado para o aparecimento do "homem novo", de uma "vida nova" sobre uma "terra liberta" e do "reinado de Deus sobre a terra".[88] De modo muito semelhante a vários processos de ocupação de terras e assentamentos realizados pelo MST no Brasil desde a década de 1980, a utilização de interpretações bíblicas foi fundamental. Nesse caso e leitura e interpretação do *Êxodo* e sua procura pela *terra prometida* assumiu valor primordial.

Para aliviar as tensões sociais, o governo mexicano começou, na década de 1950, a estimular os camponeses sem terra a se instalarem nas áreas virgens da Selva Lacandona. A colonização deu à nova zona de fronteira um certo ar de "Terra Prometida", onde seria

---

[87] O bispo diria anos mais tarde: "vim a San Cristóbal para converter os pobres, mas foram eles que me converteram". FAZIO, Carlos. *Samuel Ruiz: el caminante*. México, Dirca Impresores, 1994, p. 88.
[88] FARFÁN, Carolina Rivera. (et alli) *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas: intereses, utopías y realidades.* México: CIESAS, UNAM, COCyTECH, 2005.

possível recuperar as tradições maias de vida comunitária, sem o domínio dos senhores da terra e dos *caciques* das aldeias – índios corrompidos que se transformaram num eficaz intermediário para a opressão racial e social. Neste processo deslocaram-se pessoas de todas as regiões de Chiapas, indígenas de todas as ramificações do antigo povo maia. Os recém-chegados, geralmente vistos como empreendedores imbuídos de um espírito de pioneirismo, estavam ávidos por um novo evangelho, uma nova maneira de fazer as coisas e de se relacionar com o mundo.

Nessa “marcha”, o único apoio que os colonos da região encontraram foi o dos padres católicos da região, nessa época já sob influência das idéias de reforma social que viriam desaguar na Teologia da Libertação. Na ausência completa de ajuda governamental, a Igreja Católica se tornou o principal fator de coesão social das novas comunidades. Os sacerdotes não se limitavam a suas funções religiosas, mas estabeleciam um vínculo entre essas populações isoladas - onde a maioria das pessoas sequer falava o espanhol - e o mundo exterior. Naquelas comunidades, era o padre quem ajudava os moradores, por exemplo, a compreender uma lei ou a traduzir um documento. A atuação da Igreja ganhou importante impulso a partir de 1960, quando foi ordenado bispo e assumiu a Diocese de San Cristóbal o carismático e habilidoso padre Samuel Ruiz.

Em 1968, ao regressar da *Conferência Episcopal Latino-Americana*, em Medellín, que de certo modo teve como base as idéias contidas na Teologia da Libertação, Dom Samuel mergulhou, com energia redobrada, nos movimentos sociais de sua diocese. Organizou cooperativas de camponeses, fundou um centro de defesa dos direitos humanos e espalhou por toda a região uma mensagem revolucionária: os índios são iguais aos brancos; sua língua e suas tradições são belas e devem ser preservadas; os camponeses tem direito à terra e à vida digna. Deste modo, o Cristo que chega aos povoados de Chiapas não é mais um símbolo de conformismo, mas um Cristo justiceiro, que quer a igualdade entre os homens e o reino de Deus na terra. A disputa pela terra e a revolta contra os latifundiários receberam a benção e o estímulo da Igreja. Pecado é a opressão. Os jovens mais promissores das comunidades, líderes naturais em suas aldeias, viajavam a San

Cristóbal, de onde voltavam como catequistas, depois de participar de cursos com base na teologia da libertação.

O efeito deste processo de "motivação evangélica" no sentido de que as comunidades buscassem serem *sujeitos de seu próprio destino* foi tal que no momento em que a população da região de *Las Cañadas* se levantou em armas, em janeiro de 1994 (depois de mais de dez anos de preparação clandestina), muitos dos comandantes indígenas do EZLN haviam sido catequistas da diocese durante muitos anos. Jan de Vos resume o resultado da pastoral diocesana do bispo Samuel Ruiz García da seguinte maneira:

> He aquí una metodología de la liberación de factura indígena que parte de creencias religiosas que no parecen venir de la revelación cristiana. Los que la elaboraron tomaron muy en serio las enseñanzas de los agentes de pastoral que los formaron cuando eran jóvenes: llegar a ser ellos mismos los sujetos de su propia historia, incluso su propia historia de salvación. El proceso de concientización los llevó a rumbos imprevistos por sus maestros pero cierto modo indicados por ellos, al afirmar que la palabra de Dios habría que encontrarse en la propia comunidad.[89]

Dom Samuel Ruiz, "*el caminante*" (os indígenas o chamam carinhosamente de *Tatic* - pequeno sacerdote ou papai), ou bispo vermelho, na visão das elites de Chiapas, que nutrem por ele um ódio comparável ao dos latifundiários brasileiros do Mato Grosso por Dom Pedro Casaldáliga, protetor dos posseiros e bispo de São Félix do Araguaia, é uma figura carismática. Seus inimigos o chamam, às vezes, de comandante Sam para insinuar que o bispo faz parte do EZLN e, logo depois da insurreição zapatista, espalharam o boato de que Marcos na realidade seria uma sigla. Em espanhol: *Movimiento Armado Revolucionario Comandado por el Obispo Samuel.*[90]

Na realidade, esta suposta integração entre a Igreja católica e o EZLN deve ser matizada. Se o trabalho realizado por Samuel Ruiz e seu "batalhão" de jovens catequistas indígenas ajudou na aceitação do grupo armado no início dos anos de 1980, a partir de certo

---

[89] DE VOS, Jan. "El encuentro de los mayas de Chiapas con la Teología de la Liberación" in *Eslabones.* n. 14, julio-diciembre. México, UNAM, 1997, p. 101.
[90] FUSER, Igor. *México em transe.* São Paulo: Scritta, 1995, p. 112.

momento a diocese e o EZLN ("*la organización Z*", como era chamada inicialmente) entraram em conflito.

O processo clandestino de consolidação do EZLN ia caminhando muito velozmente até 1990, quando o bispo Samuel Ruiz e seus colaboradores, preocupados pela crescente popularidade de Marcos e de sua oferta de libertação armada, decidiram colocar um fim ao que começaram a estigmatizar como "caminho para a morte". Durante seis anos (desde 1984) os agentes pastorais haviam conseguido manter uma coexistência pacífica e de certo modo colaborativa com o grupo guerrilheiro que, inicialmente, fora visto apenas como um instrutor militar para os grupos de autodefesa que as comunidades da selva formavam para se contrapor às forças latifundiárias. A princípio, Samuel imaginou que este núcleo armado cedo ou tarde desapareceria da cena chiapaneca como tantos outros nas últimas décadas. Mesmo assim, é preciso notar que uma mudança radical em Chiapas por meio de uma insurgência armada não era algo que a diocese de San Cristóbal recusava terminantemente. O processo revolucionário na Nicarágua, onde três sacerdotes chegaram a ocupar cargos de ministro no governo sandinista, exerceu durante um bom tempo uma fascinação em boa parte do clero, influenciado pelas idéias da teologia da libertação. Porém, em 1990 este experimento já pertencia ao passado, igualmente à luta armada em El Salvador e poucos acreditavam no triunfo militar da guerrilha na Guatemala.

Esta conjuntura internacional fez com que Don Samuel e seu conselho diocesano optassem por aplicar de novo um recurso que havia funcionado bem em 1978, quando conseguiram eliminar da *Quiptic* (uma das primeiras organizações genuinamente indígenas, fruto do histórico Congresso Indígena de 1974) os então inquietos 'assessores maoístas' externos: induzir seus fiéis para que rechaçassem os guerrilheiros por serem mestiços vindos de fora com idéias contrárias à idiossincrasia indígena. Tinham a disposição um instrumento adequado na organização *Slohp*, uma outra fraternidade semelhante a *Quiptic*, porém bem mais seleta, fundada em 1980, também com os antigos delegados do Congresso de 1974.[91]

---

[91] Sobre a história destas organizações indígenas ver: VOS, Jan de. (2002). Op. cit. pp. 213-263.

Vários de seus membros eram seguidores incondicionais de Samuel '*Tatic*' e este estava seguro que eles colocariam todo o peso de suas autoridade em favor da campanha antizapatista. As reuniões que a *Slohp* costumavam fazer com regularidade em diversos pontos da diocese passaram a ter como objetivo esta campanha. Os jornalistas Bertrand de la Grange e Maite Rico descrevem uma destas reuniões celebrada no *ejido* "El Zapotal" em fevereiro de 1993.[92] A reunião se iniciou, segundo o ritual de costume, com a leitura da bíblia e uma reflexão atualizada da mesma. Para a ocasião foram escolhidos dois textos: a tripla tentação de Jesus Cristo pelo diabo depois do seu batismo no rio Jordão (Mateus, 4, 1-11) e a parábola da videira e seus ramos (São João, 15, 1-10).[93] A interpretação é clara: os tzentales da selva somente teriam vida segura se seguissem fiéis à Palavra de Deus e suas raízes indígenas. Por isso deveriam rechaçar a influência, de início saudável e agora nefasta, que sobre eles exercia o zapatismo.

De la Grange apresenta as anotações de um participante desta reunião que resume as datas fundamentais da história recente da diocese que marcaram o processo de conscientização sob a inspiração da Palavra de Deus: 1962, ano do primeiro curso de catequistas em San Cristóbal de Las Casas; 1975, ano da fundação da *União de Ejidos Quiptic ta Lecubtesel*; 1980, ano da fundação de *Slohp*. O encarregado do curso não desperdiçou a oportunidade para relacionar o surgimento destes três movimentos com a ação redentora da Santíssima Trindade: o movimento catequista com Deus Pai, a *Quiptic* com Deus Filho e *Slohp* com o Espírito Santo. Recordou a seu ouvintes a força que podiam e deviam tirar das fontes ao seu alcance: a fé na Palavra de Deus, a mística de serviço à comunidade e a utopia do Reino de Deus. Para explicar a postura errônea do EZLN se retomou o processo das diversas assessorias recebidas por profissionais "de fora" durante os últimos 20 anos: os maoístas da *União do Povo*, os maoístas da organização *Ideológica Dirigente* e os guerrilheiros das *Forças de Libertação Nacional*. Estes últimos, dos quais derivaria o EZLN, ofereciam uma saída violenta, quando na América Central e no mundo inteiro esta alternativa já havia sido descartada. Segundo as anotações do participante da

---

[92] DE LA GRANGE, Bertrand & RICO, Maite. *Marcos, la genial impostura*. México: Aguilar, 1997, p. 344.

[93] "Eu sou a videira, e vocês são os ramos. Quem fica unido a mim, e eu a ele, dará muito fruto, porque sem mim vocês não podem fazer nada. Quem não fica unido a mim será jogado foram como um ramo, e secará. Esses ramos são ajuntados, jogados no fogo e queimados". São João, 15, 5-7.

reunião, este grupo havia se introduzido na "frondosa árvore da organização indígena como uma espécie de parasita".[94]

Na opinião dos religiosos, se a oferta de luta armada teve sentido em 1984, agora estava totalmente fora de lugar e tempo. Recordaram os seis anos em que eles haviam acreditado na luta armada e apoiado e extraordinário crescimento do EZLN. Porém, afortunadamente, o ano de 1989 e o desmonte de grande parte do mundo comunista, serviu para "abrirem os olhos" de que era tempo de se opor à "*organização Z*".[95]

O subcomandante Marcos, por sua vez, minimizou o papel de conscientização da igreja e da diocese de San Cristóbal de Dom Samuel Ruiz. Numa de suas primeiras entrevistas no início de 1994, o líder insurgente referiu-se ao projeto da igreja como uma "opção pela vida" e o dos zapatistas como um "projeto de morte". Ele afirmou categórico "*nós nos libertamos sem teologia*". O dirigente guerrilheiro considera que o caminho da Igreja passava essencialmente pela participação política, por buscar meios de subsistência autônoma:

> El trabajo de la Iglesia o de la diócesis de San Cristóbal, de don Samuel, que abarca toda la selva y todos los municipios de Los Altos, fue al revés, pues fue que tenían que buscar una opción de vida, por la participación de la vía política, por buscar medios de subsistencia autónoma. Ellos insistían mucho en los proyectos de autosuficiencia, de salud comunitaria, todo eso. En realidad, todo el proyecto de la iglesia que se les presentaba a los compañeros era lo que ellos llamaban el proyecto de vida, mientras que el nuestro era el proyecto de muerte. Lo que pasa es que fracasó y los compañeros se dan cuenta de que no hay tampoco opción por eses lados. Si se organizan en cooperativas, se las truenan. Si se organizan para pedir tierra, los rechazan. Si se organizan para tomar la tierra y los matan. No tienen salud, se mueren. Yo pienso que allí es donde se da el boom zapatista de miles. [...] Pero los compañeros tienen mucha experiencia en eso, pues se probaron realmente todos los caminos. Ellos son finalmente los que deciden esto, dicen ya basta. Lo dijeron primero y nadie oyó. Entonces a mí me dicen: "Ya, no vamos a esperar más, te vienes con nosotros o te quedas, nosotros pensamos que ya". Y yo les dije: Pero no, es que miren, que la correlación de fuerzas internacionales, que la situación nacional, que la reforma política, que el Tratado de Libre Comercio, que la opción política, no va a haber consenso. Y ellos dijeron: "No, como quiera, la muerte es nuestra u ahora vamos a decidir cómo la tomamos.

[94] DE LA GRANGE (1997) Op. cit. P. 345.

[95] Um exemplo de como a disputa de consciências estava acirrada na complexa militância indígena de Chiapas é dado na figura de Lázaro Hernández, o dirigente indígena que reunia na sua pessoa quatro importantes cargos de liderança no final da década do 1980: o da *Quiptic*, o da Igreja Tzental, o da *Sloph* e um posto na hierarquia militar do EZLN. DÍAZ (1995) Op. cit. pp. 134-135.

> Entonces, tú búscale a ver cómo, que salga bien, si se puede, y si no pues ni modo, pero escoge" y me dieron a escoger: "Te vas con nosotros o te quedas", y yo escogí.[96]

Paradoxalmente, dez anos depois desta escolha pela "morte" e do levante armado, parece que o projeto de "vida" da Igreja floresceu também entre os zapatistas que se viam concentrados nas negociações políticas e na organização do exercício da autonomia, primeiro nos municípios autônomos e depois nos "Caracóis". Mas esta "nova vida" está sendo construída em "zonas liberadas" e em rebeldia. Sem aquela inicial "opção de morte" o cotidiano que floresce nos atuais territórios zapatistas não seria possível. Afinal, para os zapatistas, aquela opção desesperada do levante armado, no fundo, sempre foi uma opção de futuro e de vida:

> Para nosotros muerte es vida, en esa lógica tan absurda de una muerte cotidiana que se hizo tan normal en estas situaciones. Es vivir, pues, es una alegría. Cuando cumplimos un mes de que empezara la guerra, se hizo fiesta para recordar a los compañeros que murieron. Decían que: es que su muerte la vemos con alegría porque es vida para otros, en ese lenguaje tan crítico, pero tan rico al mismo tiempo.[97]

Dom Pedro Casaldáliga opina que a teologia da liberação tem "*nada e muito, na verdade tudo que ver com o levantamento em Chiapas*". Ele considera que "*ninguém, nem ideólogos, nem teólogos, nem bispos, nem agentes da pastoral*" levaram os indígenas à decisão extrema de tomar as armas. No entanto, "*todos sabemos como um trabalho pastoral de conscientização leva a recuperar não somente a própria consciência, mas também a própria dignidade*".[98]

O trecho de uma reportagem excepcional, realizada pelos repórteres Rafael Aceituno e Hermann Bellinghause com o jovem combatente do EZLN, chamado simplesmente de Domingo, exemplifica um pouco da mistura de elementos da fé religiosa

---

[96] Entrevista com o subcomandante Marcos na Selva Lacandona realizada por Blanche Petrich nos dias 4, 5, 6 e 7 de fevereiro de 1994. in: DE LELLA, C.; EZCURRA, A. M. (comp.) *Chiapas: entre la tormenta y la profecía*. Buenos Aires, Instituto de Estudios y Acción Social, 1994, p. 99.
[97] Idem. ibidem. p. 88.
[98] CASADÁLIGA, Don Pedro. "Se impone un nuevo modo de ser". In: DE LELLA, C.; EZCURRA, A. M. (1994) Op. cit. p. 186.

com a "mística" revolucionária do "combate sem medo para a construção da nova pátria". No dia dois de janeiro de 1994, os repórteres conseguiram uma rápida entrevista com o jovem guerrilheiro que, ferido com dois tiros na perna no dia anterior, resistia com sua arma, um pedaço de pau com formato de rifle, refugiado numa casa do município de Ocosingo. Ele disse que foi recrutado para a luta por militantes da ARIC, uma forte organização que, segundo o combatente, "*atua a luz do dia*" e agrupa ejidatários, camponeses e pequenos proprietários da região. Domingo fala um pouco das aulas que o instrutor dava aos seus colegas que como ele não tinham mais de vinte anos:

> Nos davam aulas de consciência. Nos diziam: vocês são os homens que construirão a nova pátria. Vocês serão recordados com carinho pelos pobres. [...] Em 15 de julho de 1993, o instrutor disse: vamos tomar Ocosingo no último dia do ano. Preparem-se porque vais ser uma luta de morte. Lembrem-se: vocês são heróis e tem que combater sem medo. Não esqueçam: quando entrarem na batalha, Zapata vai cavalgar de novo. [...] Nunca pensamos que os soldados iam ser tão duros. Eles metralharam todos... sem distinção. A superioridade do exército era muita. A tropa nos foi cercando lentamente até que completou o cerco. Então iniciaram a matança. Os rebeldes caiam como moscas. Dos que traziam rifles de madeira não ficou nem o pó. Dava para ouvir o grito dos militares: "*Cérquenlos, cérquenlos! Que no escapen!*" [...] Quando entramos em Ocosingo vínhamos cantando uma música que nos ensinaram os chefes. Dizia assim: *Deus me deu permissão, o Senhor está comigo, eu vou para a guerra*.[99]

Domingo disse nesta entrevista que mesmo com um rifle de madeira "*não sentia medo*" e que havia entrado na guerrilha porque "*me casei há um ano e não quero que meus filhos sofram o que eu sofri*". Perguntado sobre quais eram seus sofrimentos o *campesino* olha para sua perna inchada pelos dois tiros e diz: "*Todos... todos. Quase não tenho dinheiro para comer. Não tenho terra. Assim não posso ser feliz*". Os repórteres ainda narraram o final trágico do jovem zapatista que ferido, desarmado e rendido foi assassinado com três tiros por policiais federais. De nada valeram suas súplicas: "*Não disparem! Estamos rendidos! Alto al fuego!*"[100]

[99] VOS, Jan de. (coord.) *Viajes al desierto de la soledad: un retrato hablado de la Selva Lacandona.* México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2003, p. 336-337.
[100] Idem. ibidem. p. 336.

Capítulo VII

Rituais, símbolos e palavras rebeldes

Eric Hobsbawm refletindo sobre o papel do ritual nos movimentos sociais escreveu que "*todas as organizações humanas têm seus aspectos cerimoniais ou rituais, mas aos movimentos sociais modernos faltam, de forma surpreendente, rituais deliberadamente estruturados.*"[1] Esta afirmação pode parecer correta quando analisamos o Partido Comunista inglês ou os sindicatos europeus, mas certamente é insuficiente para realidades históricas de vários movimentos sociais latino-americanos contemporâneos. Para o historiador inglês, os movimentos "pré-modernos" tais como as irmandades ou associações de ofício, as sociedades secretas ou conspiratórias e principalmente as lojas maçônicas cultivavam o ritual e o simbolismo de forma muito mais intensa que qualquer organização moderna:

> O simbolismo a que estamos habituados nos movimentos modernos – insígnias, bandeiras, figuras simbólicas, etc. – é uma versão pálida e deformada do verdadeiro simbolismo. É certo que para o socialista ou o comunista de hoje uma bandeira vermelha, uma estrela de cinco pontas, uma foice e um martelo (simbolizando, acreditamos, a unidade do operário e do camponês) podem ser uma expressão sintética do seu movimento: seu programa e aspirações, suas realizações, sua existência coletiva e seu poder emocional. Tudo isso pode ser evocado pelo símbolo. Mas nos movimentos primitivos, como nas catedrais góticas, pode haver todo um universo de simbolismos e alegorias, correspondendo cada detalhe – na verdade "sendo" – a uma peça específica, grande ou pequena, da totalidade do movimento ou da ideologia.[2]

Tanto o MST quanto o EZLN são organizações que valorizam muito o aspecto ritualístico e às vezes até cerimonial de muitas de suas ações. Muito do significado da expressão "fazer mística" tem este sentido de cerimonial e ritual em diversos momentos no MST. A importância dos símbolos como elementos de coesão ideológica e emocional também é evidente em ambos casos.

---

[1] HOBSBAWM, E. J. *Rebeldes primitivos: estudos de formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978, p.152.
[2] Idem. ibidem. p. 154.

Uma das cerimônias mais marcantes na história dos ‘neozapatista’ ocorreu em fins de 1994, quando o *Comitê Clandestino Revolucionário Indígena*, a comandância geral do EZLN (CCRI-CG), por meio de uma assembléia soberana composta pelos comandantes e capitães das unidades combatentes, designados pelas suas bases, entregou ao subcomandante Marcos, durante uma cerimônia maia chamada “*la cerimonia de los siete fuegos*”, sete bastões de mando e sete objetos simbólicos de poder (a começar por uma espiga de milho). Marcos não foi nomeado general, nem sequer comandante e sim “subcomandante insurgente” para deixar claro que deveria obedecer a comunidade. O comandante Tacho disse ao subcomandante, no momento da entrega dos bastões, as seguintes palavras:

> Recibe, pues, el bastón de mando de las siete fuerzas. Llévalo con honor y que no anden en él las palabras que no hablan los hombres y mujeres verdaderos. Ya no eres tú, ahora y desde siempre eres nosotros.[3]

O relato da mexicana Tlalli Mota Castilla, que esteve presente na cerimônia, sintetiza o evento:

> Esa noche estuvo llena de grandes significados, de misticismo. Un periódico mural relataba la formación y desarrollo del EZLN, había fotografías de insurgentes y milicianos de todo tipo, estaba lleno de flores, ramos y palmas, las bases de apoyo de la comunidad y de otras de muy lejos se iban acomodando en las bancas de la gran nava *Aguascalientes.* De pronto, tres grandes hogueras calientan la fría noche, en el cielo la luna llena brilla, bañándonos el alma a todos los que estamos por presenciar aquella ceremonia. El EZLN se alínea en doble fila y va formando un gran caracol de miles de insurgentes y milicianos, cada uno con una varita de ocote, en su corazón quedan las tres hogueras, unas sillas, una mesa, una anciana de Guadalupe Tepeyac y dos niños. De pronto entran la Capitán *Maribel,* el Mayor *Moisés* y el Comandante *Tacho.* El Subcomandante *Marcos* entra caminando entre la valla y va prendiendo con su ramita de ocote cada una de las varitas de los integrantes del gran caracol.
> Cuando llega al centro, al corazón, el Subcomandante *Marcos* recibe del CCRI-CG a través del Comandante *Tacho* el Bastón de Mando de los siete pueblos (Tzental, Tzotzil, Tojolabal, Chol, Mame, Zoque y Mestizo) con siete mensajes (Bandera Nacional, Bandera del EZLN, Arma, Bala, Sangre, Maíz y Tierra) que simbolizan siete caminos que dan fuerza al Bastón de Mando en Jefe de los Hombres y Mujeres Verdaderos (Vida, Verdad, Hombre, Paz, Democracia, Libertad y Justicia).

[3] “Los siete mensajes con que el comandante Tacho entrega a Marcos, a nombre del CCRI, el bastón de mando del aniversario del EZLN, 19 de noviembre de 1994”. In: *EZLN: documentos y comunicados*. vol. 2. Op. cit. p. 140.

Al finalizar la ceremonia, el Subcomandante *Marcos* sale en silencio a través del gran caracol con los siete símbolos, detrás del gran navío[4] y nos disponemos a escuchar el mensaje del 11º aniversario del EZLN (su formación, trayectoria, la guerra, la tregua, el diálogo, la falsedad del gobierno), admite con humildad su protagonismo y reconoce que los zapatistas han cometido errores, pero insiste en que el objetivo de los neozapatistas desde 1983 es "cambiar el mundo, hacerlo más humano". Termina, guarda sus cosas y desaparece entre la bruma y la obscuridad.
Sigue el programa cultural, dirigido por la Capitán *Maribel*, hay escenificaciones teatrales, canto, bailables, poesía, música. Pasan las horas y ahí seguimos atentos y esperando, como siempre en todo evento, ya sea de guerra o de paz, lo que no puede faltar en estas lejanas comunidades del sureste mexicano: la marimba y el baile para finalizar.[5]

***

Ninguém visita, fala ou presta alguma ajuda ao MST sem receber um presente: um boné, uma camiseta, uma bandeirinha, um livro, uma flor ou alimentos. Geralmente este presente é entregue por alguém do sexo oposto. Plínio de Arruda Sampaio enxerga neste detalhe uma vinculação da mística do MST às raízes mais profundas da nossa nacionalidade, lembrando que presentear o visitante é costume rural cujas origens encontram-se no forte componente indígena da nossa população.[6]

No MST, as reuniões pequenas, grandes ou enormes, começam sempre com algum tipo de celebração. Elas podem ser simples como a leitura de poemas ou complexas como as realizadas nos grandes congressos nacionais. Muitos elementos destas celebrações são similares aos símbolos utilizados pelo EZLN: bandeira nacional, bandeira do MST, terra, água, fogo, espigas de milho, livro, enxada, flores...

Na maior parte destas "celebrações" pode-se notar as figuras e retratos de ícones de lutadores do povo. É um claro exemplo do 'sincretismo' da mística do MST: Marighela ao

[4] O navio a que se refere Tlalli provavelmente é a estrutura de madeira feita pelos zapatistas em agosto de 1994, para abrigar os delegados, convidados e observadores da *Convenção Nacional Democrática* (CND) em território zapatista rebatizado, pelo subcomandante Marcos, como: "*Aguascalientes, Chiapas, el Arca de Noé, la Torre de Babel, el barco selvático de Fitzcarraldo, el delirio del neozapatismo, el navio pirata*". "Discurso del Subcomandante Marcos ante la CND". In: *EZLN: documentos y comunicados*. vol 1. Op. cit. p. 305.
[5] CASTILLA, Tlalli Mota. "La ceremonia de los siete fuegos". In: *Memorial de Chiapas: pedacitos de historia*. Prólogo del Subcomandante Marcos. México, La Jornada Ediciones, 1997, pp. 1992-193.
[6] SAMPAIO, Plínio de Arruda. *A mística.* Disponível em: http://www.landless-voices.org. Acesso em: 08/11/2006.

lado de Paulo Freire; Rosa Luxemburgo junto com Madre Cristina; Florestan Fernandes e Padre Josimo; Lênin e Zumbi dos Palmares; Karl Marx lado a lado com Jesus Cristo:

> Quando reverenciamos uma liderança, queremos, na verdade, transformá-la em símbolo de um processo social, como sendo o resumo, a síntese daquele processo. Mas nunca devemos nos esquecer de que eles, assim como o próprio processo social, foram o resultado de uma vontade coletiva. Assim, também fazem parte de nossa história as contribuições de muitas lideranças e lutadores do povo brasileiro que nos antecederam. Por isso, nunca devemos nos esquecer de Zumbi, Dandara, Antônio Conselheiro, Monge Maria, Beato Lourenço e de muitos outros. De João Pedro Teixeira, Francisco Julião, João Sem Terra, de Gregório Bezerra e tantos outros.[7]

O elemento ritual está fortemente presente em várias atividades realizadas tanto pelo MST, principalmente, mas não somente, em suas místicas, quanto em várias atividades do EZLN. Esta 'teatralidade' presente em várias ações dos movimentos sociais também tem como objetivo, como me disse certa vez um militante do MST, "furar o cerco do latifúndio das comunicações" e "fazer publicidade no bom sentido do termo". Octavio Paz acreditava ser justamente neste ponto, a arte de criar e manipular eventos de caráter simbólico, que se encontra uma das grandes inovações do 'neozapatismo' enquanto movimento social:

> Sin embargo, los insurgentes de Chiapas sí son decididamente ultramodernos en un sentido muy preciso: por su estilo. Se trata de una definición estética más que política. Desde su primera aparición publicada el primero de enero, revelaron un notable dominio de un arte que los medios de comunicación modernos han llevado a una peligrosa perfección: la publicidad. Después, durante las pláticas y negociaciones en la catedral de San Cristóbal, cada una de sus presentaciones ha tenido la solemnidad de un ritual y la seducción de un espectáculo. Desde el atuendo – los pasamontañas negros y azules, los paliacates de colores – hasta la maestría en el uso de símbolos como la bandera nacional y la imágenes religiosas. Inmovilidad de personajes encapuchados que la televisión simultáneamente acerca y aleja en la pantalla, próximos y remotos: cuadros vivos de la historia, alucinante museo de figuras de cera. [...] Durante las últimas semanas la televisión, involuntariamente, nos ha mostrado un curioso espectáculo que combina a la liturgia religiosa con las ceremonias cívicas. El encanto de ciertas imágenes – en el sentido original y fuerte de la palabra encanto: hechizo mágico – se intensifica porque nos recuerda el romanticismo de esas escenas de las novelas y del cine en las que aparecen, enmascarados, unos conspiradores reunidos en una catacumba alrededor de un altar (en este caso: las bóvedas de una catedral).[8]

---

[7] Cartilha do XVII Encontro Estadual do MST/PR – *1984-2004: MST 20 anos de lutas, conquistas e dignidade* - realizado de 12 a 16 de abril de 2004 em Curitiba, p. 8.

[8] PAZ, Octavio. *Miscelánea II*. Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2000 pp. 265.

7.1. Simbologia dos movimentos sociais

O símbolo, a forma mais simples e mais inconsciente de associação mental, talvez seja tão antigo quanto a humanidade. Ele é algo que, pela natureza ou aparência, reflete algo mais profundo e abrangente do que se supõe representar ou sinalizar. O símbolo pode ser um objeto, uma imagem, uma idéia, uma emoção ou ação que representa um outro objeto ou uma outra idéia e estas coisas estão relacionadas por associação, sugestão ou correspondência. Algumas das imagens e documentos que ilustram a utilização dos símbolos nos movimentos sociais estudados podem auxiliar no entendimento da diversidade e da riqueza desse processo.

Trajes típicos e passa-montanhas: zapatistas tzotiles, os "homens e mulheres morcegos". Foto retirada de http://www.zeztainternazional.ezln.org.mx/

O símbolo mais evidente do neozapatismo é, sem dúvida alguma, o gorro passa-montanha. No México este tipo de máscara é imediatamente associado com a rebelião zapatista. Ao que parece este é mais um exemplo de acasos que funcionaram nesta rebelião que tem o improviso como tática. Na primeira madrugada do ano de 1994, quando as tropas rebeldes ocuparam várias cidades do estado de Chiapas, a maioria dos insurgentes não

cobria seus rostos. Em San Cristóbal de Las Casas, as fotos dos jornais da época e os documentários nos mostram soldados com uniformes e armamentos precários e somente alguns deles utilizando *paliacates* ou passa-montanhas, a despeito do frio intenso. Um desses combatentes, logo identificado como líder, cercado por curiosos perplexos e que se deixava filmar e entrevistar educadamente estava encapuzado. Identificava-se como o subcomandante insurgente Marcos. Naquela madrugada, ele disse que necessitava cobrir o rosto como medida de segurança. Não imaginava que ali se lançava um poderoso símbolo que iria identificar os rebeldes zapatistas, os *homens sem rosto.*

Bandeiras

Bandeira do MST

Bandeira Zapatista

No *IV Encontro Nacional do MST*, realizado em Piracicaba, em 1987, ocorreu a escolha e aprovação oficial da bandeira do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra e do seu hino, símbolo do caráter nacional da luta pela Reforma Agrária. A bandeira do MST é seu símbolo máximo. Deve ser tratada com respeito e reverência. Sempre que eu indagava aos militantes do movimento sobre seu significado, me preparava para longas, e por vezes, surpreendentes, explicações. Por exemplo, o fato da figura do casal se iniciar ao sul do mapa remete ao nascimento do MST naquela região. A mulher em frente ao homem demonstra que "*na verdade é ela que manda no Movimento*", além de ser "*mais vermelha*". A vocação internacionalista do movimento fica evidente pela direção do facão que aponta "*quem sabe se para Colômbia, Cuba ou México*". O preto das letras representa "*a dor e o*

luto por quem morreu lutando".[9] O MST descreve os significados dos desenhos e cores que compõem sua bandeira, que tem também um hino, composto por Pedro Tierra:

> O MAPA DO BRASIL: representa que o MST é uma organização em nível nacional e quer levar a luta pela Reforma Agrária para todo o país.
> O HOMEM E A MULHER: o casal representa a necessidade de a luta ser feita por homens e mulheres e famílias inteiras.
> O FACÃO: representa as ferramentas de trabalho, de luta e de resistência.
> A COR BRANCA: representa a paz pela qual lutamos, e que somente poderá ser conquistada quando houver justiça social para todos.
> A COR VERMELHA: representa o sangue que corre em nossas veias e a disposição de lutar pela Reforma Agrária e pela transformação da sociedade.
> A COR VERDE: representa os grandes latifúndios que temos que ocupar e fazer produzir. E a esperança de que a nossa luta seja vitoriosa a cada latifúndio conquistado.[10]

Tradicionalmente o vermelho é a cor da vida – sangue, fogo, paixão e guerra. É uma cor sagrada: para celebrar missas em honra a mártires, o padre se veste de vermelho como signo do sangue derramado. O vermelho é a cor da Paixão de Cristo, mas também é associado ao Diabo. Também é a cor do perigo e por isso costuma ser usada em sinais de alerta. A cor vermelha se tornou o símbolo dos revolucionários e de vários partidos ou organizações de esquerda, desde os barretes frígios dos camponeses rebeldes de 1789 até os bolcheviques russos de 1917. Porém não é tão simples rastrear as origens da bandeira vermelha como o símbolo dos trabalhadores organizados e com consciência de classe. Norbert Elias aponta uma inusitada conexão entre a origem deste símbolo dos trabalhadores e uma lei britânica de 1835, uma espécie de "código rodoviário" que estabelecia uma velocidade máxima de quatro milhas inglesas por hora para veículos autopropulsionados e obrigava que estes fossem precedidos por um homem com uma bandeira vermelha, aparentemente para prevenir os pedestres e veículos a cavalo que viessem na direção contrária.[11]

***

[9] As frases entre aspas são de trabalhadores rurais anotadas por mim no caderno de campo.
[10] MST. *Calendário histórico dos trabalhadores.* São Paulo, Setor de educação/Formação, 1999, p. 20.
[11] ELIAS, Norbert. *Escritos & ensaios;1: Estado, processo, opinião pública.* Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006, p. 43.

A estrela também é um antigo signo de bênção, sorte ou soberania. No islã, a estrela sob a lua crescente é a divindade. “Fulano tem estrela!”, diz-se daquele que tem sorte, talento, carisma ou graça. No tarô, o arcano estrela simboliza “novas esperanças”. Representa a promessa de uma nova aurora, mais brilhante e iluminada. Este símbolo foi amplamente utilizado por organizações de esquerda representando o signo da esperança e da luta. Sobre a bandeira zapatista o comandante Tacho disse:

> En esta estrella de cinco puntas va la figura del ser humano: la cabeza, las dos manos y los pies, el corazón rojo que une las cinco partes y las hace una. Somos seres humanos y eso quiere decir que tenemos dignidad. Ésta es la bandera de la dignidad. Recuerda siempre que nuestra lucha es por el hombre.[12]

O subcomandante Marcos disse que:

> O símbolo da estrela é mais próximo da concepção indígena e da concepção humanista, o homem e as cinco partes, a cabeça, os braços, as pernas, essa concepção da história do mundo, etc. O vermelho e preto, sim, é herança dos movimentos revolucionários. Mas a estrela é mais próxima do contato que vem em seguida (indígena).[13]

O preto, como luto pelos que morreram e como negação das iniqüidades da sociedade, talvez tenha sua origem na Comuna de Paris de 1871. Os anarquistas dão este significado para sua bandeira negra. Os zapatistas às vezes agregam as palavras “Democracia”, “Liberdade” e “Justiça”, além da sigla “EZLN”, em sua bandeira rubro-negra.

Che Guevara

A figura do Che Guevara é um dos mais resistentes símbolos da iconografia revolucionária. Como todos os símbolos, a figura do Che Guevara desperta sentimentos e significados por vezes diversos. Para alguns, representa fundamentalmente a utopia do socialismo - a revolução Cubana o entronizou como “exemplo do homem novo” – e a opção pela via armada. No imaginário juvenil, porém, a imagem do Che assume traços de

[12] “Los siete mensajes con que el comandante Tacho entrega a Marcos, a nombre del CCRI, el bastón de mando del aniversario del EZL, 19 de noviembre de 1994”. In: *EZLN: documentos y comunicados*. vol. 2. Op. cit. p. 139.
[13] LE BOT, Yvon. *Le rêve zapatiste*. Paris, Seuil, 1997, p. 88.

um rebelde “romântico” e idealista que morreu por seus ideais. O nomadismo e o sentimento anti-sistema, de certa forma, ofuscam seu “socialismo militante”. Sua efígie representa uma espécie de contra-senha de identidade e desafio às forças policiais, como fica evidente pela grande quantidade, por exemplo, de bandeiras do Che nos estádios de futebol.

No caso do MST, talvez o Che Guevara seja o maior ícone e exemplo mais querido. Na apresentação de uma publicação do movimento chamada *O legado de Che Guevara,* lemos que:

> Para homenagear a memória de Che, não basta conhecer sua biografia. É preciso seguir a trilha dos seus passos, buscando a cada dia ser melhor no seu trabalho, na prática militante, nos estudos e na convivência com os seus. Em sua memória vamos estudar, praticar ações solidárias e celebrá-lo em todas as áreas de reforma agrária. Plantaremos, em cada assentamento, um símbolo para que o ideário de Che floresça e produza os frutos que alimentarão as gerações futuras.[14]

O Che Guevara como símbolo de desafio ao poder. Festa de 20 anos MST

Assentamento Pirituba, SP, 2004. Foto de Francisco Rojas.

[14] MST. O legado de Che Guevara. *Jornada de solidariedade e de trabalho voluntário.* São Paulo, sem data.

As palavras de um militante do MST também são fortes:

> Para mim o Che Guevara é o maior símbolo. Ninguém fala, por exemplo, que quer ser igual ao Marx. Já todos os revolucionários têm que ter este carinho com o Che. É a força do exemplo. Quando você me pergunta dos símbolos, eu não acho que os símbolos são somente pessoas ou figuras. Nosso maior símbolo é a bandeira, o boné – mas também o chapéu de palha, os instrumentos de trabalho como facão, a enxada e a foice, nosso hino... Tudo isso nos representa e nos dá identidade de sem terra. Mas também nosso jeito de falar, as palavras nossas e piadas nossas. A barba, as nossas roupas, nosso cigarrinho de palha, nossas músicas, são símbolos nossos.[15]

O subcomandante Marcos, que alguns autores apontam como um "obcecado pela figura do Che",[16] disse num longo discurso:

> Ciudadano del mundo, Che recuerda lo que ya sabíamos desde Espartaco y que a veces olvidamos: la humanidad encuentra en la lucha contra la injusticia un escalón que la eleva, que la hace mejor, que la convierte en más humana. [...] Al despedirse, por decir "hasta luego", el Che decía "hasta la victoria siempre" como quien dice "nos vemos al rato". [...] he buscado algún texto sobre el cual apoyar las palabras de inicio de esta reunión. He ido de Pablo Neruda a Julio Cortázar a Walt Whitman a Juan Rulfo. Fue inútil, una y otra vez la imagen del Che soñando en la escuela de La Higuera reclamaba su lugar entre mis manos. Desde Bolivia llegan esos ojos entrecerrados y esa sonrisa irónica diciendo lo que pasó y prometiendo lo que pasaría. He dicho "soñando"? Debé haber dicha "muerto"? Para unos murió, para otros se durmió. Quién está equivocado?[17]

---

[15] ANÔNIMO. *Entrevista.* Cajamar, 2005.

[16] Sobre o interesse de Marcos pelo Che Guevara ver as obras de: GRANGE, Bertrand de la; RICO, Maite. *Marcos, la genial impostura.* México, Nuevo Siglo, 1997; SÁNCHEZ, Matilde. *Che: um sonho rebelde.* São Paulo: DBA Melhoramentos, 1998.

[17] "Inauguración de la reunión preparatoria americana del encuentro intercontinental por la humanidad y contra el neoliberalismo, 6 de abril de 1996" in: *EZLN: documentos y comunicados.* vol. 3. Op. cit. p. 211.

Comandantes zapatistas, bandeiras do EZLN e do México e a figura do Che.
Foto retirada de http://enlancezapatista.ezln.org.mx/

Outros símbolos

O boné vermelho do MST é também um grande símbolo identificador do movimento. Mas nem sempre foi assim, como demonstra o chapéu de palha na cabeça do trabalhador de sua bandeira. A lona-preta, material com que geralmente se faz os barracos dos acampados, também é signo do MST. Na região da Grande São Paulo existe até uma escola de samba do movimento chamada “Unidos da Lona Preta”. Instrumentos de trabalho, tais como a foice, a enxada e o facão, representam o cotidiano de luta e resistência e geralmente são levados para as manifestações e atos dos sem-terra.

Facão como símbolo da luta *campesina.*
Integrantes da *Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra*.
México, 2006, foto do autor

Alguns integrantes da *Frente de Pueblos en Defensa de la Tierra* (FPTD) foram os responsáveis pela segurança do subcomandante Marcos (*Delegado Zero)* durante a passagem da *Otra Campaña* no Distrito Federal. Aderentes da Sexta Declaração da Selva Lacandona, o *machete* foi o símbolo da resistência dos *pueblos* atenquenses na luta que a FPTD sustentou contra a expropriação de cinco mil hectares de treze *pueblos* para a construção de um aeroporto em 2002. Em 26 de abril de 2006, o subcomandante Marcos discursou no município de San Salvador Atenco dizendo à multidão: "*Venimos a reconocerles como nuestros hermanos mayores, porque nos han enseñado también a desafiar al poderoso, a enfrentar y a defender con nuestra propria fuerza aquello que nos quieran quitar: la tierra, la libertad y la vida*". Ao ver minha camiseta do MST, esses militantes que se diziam "villistas", fizeram questão de tirar os lenços que cobriam seus rostos para tirar uma foto com um companheiro brasileiro de uma organização irmã, "*porque tiene que ser nuestra hermana una organización que lleva un machete en las manos*". Quatro dias depois desta imagem, na manhã do dia 4 de maio, 3.000 policiais invadiram as ruas de San Salvador Atenco numa selvagem operação repressora contra

vendedores ambulantes e floricultores que resistiram. O resultado da operação foi morte de dois jovens, dezenas de desaparecidos, mais de 120 presos, denúncias de dezenas de estupros e seis estrangeiros deportados. O EZLN declarou seus territórios em “alerta vermelho máximo” e cancelou todas as atividades da *Otra Campaña* em solidariedade a Atenco.

O facão representa uma ambigüidade: ao mesmo tempo que é um instrumento de trabalho também pode ser uma arma fatal. É quase uma espada sem, no entanto, portar o signo de nobreza e autoridade dela. Um camponês disse que o facão “*mostra que o trabalhador também pode virar guerreiro. E se acontecer isso... sai debaixo porque ele tem poder para cortar o bem do mal*”. Por ser um instrumento da colheita, a foice simboliza a morte, o momento em que a vida é ceifada. Também indica a libertação da alma. Ligada a representação das figuras do Tempo e da Morte, a foice evoca o ciclo anual da renovação. A Deusa grega da agricultura Deméter é representada segurando uma foice. A foice e o martelo, juntos, eram o emblema da União Soviética, mas continuam a representar o movimento comunista.

Simbolismo religioso

O crucifixo, a imagem de Cristo na cruz, é um objeto de devoção cristã. É o símbolo mais poderoso do cristianismo, e recorda que Jesus morreu nela, mas se reergueu, triunfando sobre a morte. O homem do campo é, antes de tudo, um crente. Crer em Deus é algo incorporado culturalmente, quase natural. Causa grande estranheza para um trabalhador rural quando encontra alguém que não crê.[18] A religiosidade, tanto dos sem-terra que se organizam, acampam e ocupam, quanto dos insurgentes zapatistas, porém, está longe de ser homogênea, igual para todos. Pelo contrário, é um balaio variado de tradições religiosas e comunitárias.

---

[18] “Los mayas, en su gran mayoría, son cristianos, católicos o protestantes de diferentes doctrinas (por ejemplo, hay presbiterianos, adventistas, testigos de Jehová y otros). No conocemos a nadie que se diga ateo”. LENKERSDORF, Carlos. *Los hombres verdaderos: voces y tetimonios tojolabales.* México, siglo Veitiuno Editores, 1996, p. 167.

Indígena e sua cruz em Chiapas, 2006, foto do autor.

Na Encruzilhada Natalino, por exemplo, a cruz simbolizava em si mesma a fé cristã que unia os sem-terra num momento crucial de sua luta. As escoras que lhe foram sendo postas representavam os apoios recebidos de instituições, entidades e pessoas de fora do Movimento. Os lençóis usados pelas crianças mortas pela fome e pelo sofrimento no acampamento eram um protesto contra as autoridades. Fé, esperança, dor e ânimo político estavam reunidos naquela cruz. Frei Sérgio Görgen nota que:

> Muito raro o acampamento que não tenha uma CRUZ plantada na entrada, no centro ou no local de assembléia do acampamento. Talvez nem tenham relação com a religiosidade cabocla do monge São João Maria que mandava plantar cruzeiros de lenho verde nas beiras das estradas e nas áreas em que os caboclos estavam sendo despejados para dar lugar aos imigrantes europeus. Mas é certo que a religiosidade popular católica de todos os matizes vê na Cruz um símbolo de sua fé, de resistência aos sofrimentos inerentes à vida de acampamento e uma comparação com as perseguições e a luta de Jesus com os poderosos de seu tempo para mostrar um caminho novo.[19]

[19] GÖRGEN, Frei Sérgio. "Religiosidade e fé na luta pela terra". In: STÉDILE, João Pedro (org.). *A questão agrária hoje*. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1994, p. 290

***

Luis da Camara Cascudo nota que vela acessa significa a vida, a fé, a presença do homem cristão:

> Rara será a solenidade da Igreja Católica sem as velas acesas, desde o Santo Sacrifício da Missa até a cerimônia do batizado. Na hora da morte, o moribundo deve ter uma vela na mão. As promessas mais comuns são pagas com velas. Os túmulos recebem velas acesas como oferendas, lembranças valendo orações. [...] Os espectros e animais fantásticos não ousam apresentar-se onde estiver uma vela acesa.[20]

Mulher rezando em território zapatista em Chiapas. Foto de Mariela Vergara, 2006.

A influência da liturgia e católica esteve presente desde as primeiras ocupações de terra. Sue Brandford e Jan Rocha, entrevistaram Vilmar Martins da Silva, acampado na Encruzilhada Natalino, em 1982, que disse que "*semeamos a terra como os padres sugeriam. Eles eram idealistas, viam a gente como os primeiros cristãos*":[21]

> Em dezembro de 1981, os sem-terra celebraram o Natal com uma procissão iluminada por tochas. Pararam em locais determinados, para rememorar alguns dos momentos mais importantes, bons e ruins, vividos durantes aqueles 12 meses e então, quase no final,

[20] CASCUDO, Luis da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro.* Belo Horizonte, Ed. Itatiaia Limitada, 1984, p. 786.

[21] BRANFORD, Sue & ROCHA, Jan. *Rompendo a cerca: a história do MST.* São Paulo: Casa Amarela, 2004, p. 39.

> apagaram todas as velas para simbolizar a escuridão causada pela intervenção do major Curió. Em seguida, acenderam o dobro delas, para expressar a determinação de vencer as forças da opressão. Já demonstravam seu talento para atos criativos, que mais tarde seriam incorporados pelo movimento no dia-a-dia dos acampamentos e assentamentos, como, por exemplo, a *mística*. Nessas celebrações, comuns hoje, as famílias vão às profundezas das tradições católicas rurais brasileiras, recordam o passado, expressam o compromisso com a luta e com a justiça social e proclamam a sua crença na vitória final. As famílias precisavam dessa fonte interna de energia, pois, lá fora, a luta jamais havia sido tão difícil.[22]

7.2. Pedagogia do levante

Talvez nenhum outro movimento social no Brasil tenha levado tão a sério a educação quanto o MST. Em 1995, o MST ganhou um prêmio da Unicef pela qualidade do seu programa educacional. Neste quesito, as realizações do MST são impressionantes: até 2001, cerca de 150 mil crianças estavam matriculadas em 1200 escolas primárias e secundárias nos assentamentos e acampamentos do Movimento. As escolas empregavam 3800 professores, muitos dos quais formados pelo movimento. Foi proporcionada formação para 1200 educadores, que deram cursos para 25 mil jovens e adultos.[23] Foram realizados diversos convênios com instituições de ensino nacionais e até mesmo internacionais. A culminação destes esforços do MST talvez seja a inauguração, no ano de 2005, em Guararema, da Escola Nacional Florestan Fernandes (ENFF), construída por brigadas de voluntários de vários estados do Brasil e com vocação para ser um centro de referência para educação popular latino-americana.

Embora o MST acredite que mudanças econômicas são fundamentais para transformar as relações de poder, parte dos seus esforços visa à formação de “um novo homem e uma nova mulher para uma nova sociedade”. De fato, os envolvidos na luta do MST quase sempre passam por uma espécie de “revolução cultural” por meio da qual os valores tradicionais são fortemente questionados. Esta dimensão de “movimento sócio-

---

[22] Idem. Ibidem. p. 38.

[23] BRANFORD, Sue & ROCHA, Jan. *Rompendo a cerca: a história do MST*. São Paulo: Casa Amarela, 2004, p. 168.

cultural” do MST tem sido realçada por estudos recentes que analisam como “*a luta por terra se torna, também, uma luta por educação, por escolas, pelo direito de saber*”.[24]

No caso do zapatismo, embora também apontado como exemplo de “movimento sócio-cultural”,[25] ainda carecemos de estudos mais detalhados sobre o processo educativo, tanto nas comunidades, quanto mais internamente na organização do movimento. As decisões sobre os projetos educacionais e pedagógicos são de inteira responsabilidade de cada comunidade e variam muito de lugar para lugar. Pude notar, porém, em algumas comunidades zapatistas um enorme interesse pela experiência educacional realizada pelo MST. Numa destas comunidades havia, numa sala de aula apinhada de jovens zapatistas, uma velha bandeira do MST.

Bandeira do MST numa sala de aula de escola zapatista em La Realidad, Chiapas, 2006.

[24] MARIANA, Fernando Bonfim. *Autonomia, cooperativismo e movimento dos trabalhadores rurais sem terra (MST): contribuições educativas para autogestão e pedagogias do levante*. Dissertação de mestrado – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo, USP, 2003, p. 122.
[25] GEPETTO, Luis Condearena. *Chiapas: el despertar de la esperanza*. México, Gráficas Lizarra, 1997.

7.3. O papel da arte

Dentro deste amplo processo sócio-cultural que podemos chamar de "pedagogia do levante", as manifestações artísticas desenvolvidas ou vinculadas aos movimentos sociais são de grande importância na criação de uma "cultura de luta".[26]

A arte, então, deve ser encarada como forma privilegiada de expressão, crítica, denúncia, comunicação e partilha. As funções da arte: veículo da mística e da ritualística dos movimentos; a arte simplesmente como celebração que dá sentido a existência com dignidade e gozo; a arte como dimensão do misterioso e do maravilhoso; arte como comunicação e expressão de consciência. Ademar Bogo considera que:

> Os artistas e poetas assumem nesta área, a condição de líderes políticos, por isso a estética sendo a arte de desenvolver o belo, está profundamente ligada à ideologia, não existe obra de arte sem representação, por onde a mensagem passa desenhada, esculpida ou musicada, dizendo algo que toca a profundidade da consciência humana que sente prazer em poder chegar cada vez mais próximo da beleza.[27]

***

O Coletivo de Cultura é um dos mais recentes setores organizados pelo MST. Os debates de temas e as atividades relacionadas à cultura ocorriam anteriormente no interior do Coletivo de Educação. A partir de uma oficina de música realizada em Brasília em 1996, foram realizadas atividades e seminários sobre o papel da cultura dentro do MST que culminaram na formação do Coletivo de Cultura, formado por militantes que desenvolviam habilidades artísticas, em suas diferentes linguagens ou "frentes": música; teatro; cinema e vídeo; artes plásticas (pintura, ilustrações, escultura e artesanato); literatura/poesia, causos/cordel e preservação da identidade cultural. Nesta última frente o objetivo expresso

---

[26] VARGAS, Sebastião. "Desdobramentos da pedagogia da terra". In: *Educação no MST – Balanço dos 20 anos.* Boletim de Educação. São Paulo, Iterra/MEC/MDA, 2004, pp. 55-62.
[27] MST e a cultura. *Caderno de Formação nº 34.* São Paulo, 2000, p.80.

era “*mapear, valorizar e resgatar as manifestações culturais camponesas como forma de resistência cultural”.*[28]

Num seminário realizado em 2006, na Escola Nacional Florestan Fernandes, o Coletivo de Cultura tentou responder à seguinte indagação: “*Qual a força secreta que sustenta todos estes movimentos? Donde haure esperança para continuar a sonhar, a resistir, e a querer uma sociedade mais humana e feliz para eles e seus filhos e filhas?*” Conscientes que desde o início do MST, já nas primeiras ocupações de terra, os sem-terra vêm criando diversos símbolos de representação e de fortalecimento na luta, como a bandeira, o hino, as canções, os murais e produzindo “*coletivamente músicas, representações teatrais, poesias, pinturas em painéis, em que as lutas e esperanças são representadas, com o objetivo de alimentar a força secreta*” eles definiram que o papel dos militantes na frente cultural seria fundamentalmente político: atuar nas frentes de massa com as armas da cultura, aprofundar a consciência política (e desenvolver a artística) nos acampamentos e travar a luta ideológica nos assentamentos, sobretudo entre os jovens, permanentemente expostos aos apelos do mundo da mercadoria, principalmente os do lixo cultural.[29]

Atuando num cenário metaforicamente definido como “guerrilha cultural” estes militantes-artistas ou militantes-pedagogos, sabem que são responsáveis por uma tarefa importantíssima para o Movimento e que gradativamente se torna essencial, não somente na ação e produção cultural, sobretudo nos grandes eventos realizados pelo MST, mas também, fundindo estética e política para “*garantir que o processo de formação dos militantes esteja voltado para linhas políticas do MST, e que contribua para o fortalecimento da organização*”:[30]

> Em todas as nossas ações, dos acampamentos aos assentamentos, na luta do dia-a-dia, atuamos como artistas, a partir da idéia de que todos nós criamos formas, para trazer ao

---

[28] Publicação interna do Coletivo Nacional de Cultura do MST – *Ensaios sobre arte e cultura na formação.* São Paulo: ANCA, 2006, p. 10.
[29] Idem. Ibidem, p. 45.
[30] Anexo “Linhas Políticas do Coletivo Nacional de Cultura” in: MST – *Ensaios sobre arte e cultura na formação.* São Paulo: ANCA, 2006, p. 64.

presente, imagens de como queremos uma nova sociedade e de como imaginamos novas realidades.
Criamos uma nova cultura que se manifesta e se transforma em consciência social através da prática cotidiana destas manifestações, se preocupando em desenvolver aspectos para aperfeiçoar a construção de nossa identidade social. Nesse processo, o coletivo de cultura tem papel de "alimentar" o senso estético dos Sem Terra, pressupondo que na origem da palavra estética está o sentir.
A imaginação deve adquirir caráter intuitivo e se alimentar da sensibilidade de nossas relações sociais e humanas. Imaginar, portanto, é querer encontrar-se no tempo histórico, construindo com as mãos o que dizem os sentimentos.
As linguagens artísticas, nossa criatividade, expressam os nossos sentimentos na busca da construção de uma nova sociedade. A arte anima o ato de lutar. E a luta anima o sentir.[31]

Mural do MST, Rio Grande do Sul, 2004. Foto do autor.

Pintura de mural em território zapatista, Chiapas, 2006. Foto Mariela Vergara.

[31] "O papel das artes na formação". In: MST – *Ensaios sobre arte e cultura na formação.* São Paulo: ANCA, 2006, p. 12.

Poesias, pinturas, murais, fotografias, rádios comunitárias, música rebelde contra o poder, teatro de rua, "místicas" ou performances, são espaços para a criação de uma cultura própria. Os zapatistas dizem que estes meios culturais que surgem a partir de movimentos sociais são:

> Puentes ahí donde el poder se empeña en construir abismos y muros pata tratar de consolidar diferencias. Son las voces de los sin voz, son espacios de la construcción de discursos propios de los sujetos, en donde se va gestando un sueño, el sueño de abajo, no sólo con la memoria de agravios y coraje, también con esperanza y dignidad, a partir de ejercicios de autoafirmación identitaria, de autogestión colectiva voluntaria y espontánea.[32]

Músicas e hinos

**Banda zapatista se prepara para tocar em território rebelde.
Chiapas, 2006, foto de Mariela Vergara.**

A música é uma forma privilegiada de expressão dentro dos movimentos sociais analisados. Ela pode expressar o passado, o presente e o futuro: sintetizar os tempos. A música e as festas sempre estiveram presentes na vida cotidiana dos movimentos sociais, até mesmo, por vezes, em situações de tensão ou nos encontros e reuniões políticos. Uma das marcas das músicas produzidas por estes movimentos sociais é que muitas delas se

[32] "Los medios alternativos y la agenda de abajo". In: *Rebeldia.* Número 6, 2005, p. 23.

referem à dura realidade vivida pelo homem do campo. Seus versos são simples, mas bastante politizados. Muitas vezes soam como gritos, racionais, de protestos políticos contra os capitalistas e as políticas do “mau governo”. Outras temáticas importantes são a resistência popular, América livre, homenagem à figuras históricas, etc.[33] Os hinos dos movimentos, são um grande exemplo de como canções podem servir como ‘manifestos políticos’:

Hino do Movimento dos Sem Terra

Vem. Teçamos a nossa liberdade
Braços fortes que rasgam o chão
Sob a sombra de nossa valentia
Desfraldemos a nossa rebeldia
E plantemos nesta terra como irmãos!

Vem, lutemos
Punho erguido
Nossa força nos leva a edificar
Nossa pátria
Livre e forte
Construída pelo poder popular

Braço erguido ditemos nossa história
Sufocando com força os opressores
Hasteemos a bandeira colorida
Despertemos essa pátria adormecida
O amanhã pertence a nós trabalhadores

Nossa força resgatada pela chama
De esperança no triunfo que virá
Forjaremos desta luta com certeza
Pátria livre, operária e camponesa
Nossa estrela enfim triunfará.

Himno Zapatista

Ya se mira el horizonte
Combatiente zapatista
El camino marcará
A los que vienen atrás

[33] Para o caso do MST ver: CALDART, Roseli Salete. *Sem–terra com poesia: a arte de recriar a história.* Petrópolis, Vozes, 1987.

Vamos, vamos, vamos adelante
Para que salgamos en la lucha avante
Porque nuestra Patria grita y necesita
De todo el esfuerzo de los zapatistas

Hombres, niños y mujeres
El esfuerzo siempre haremos
Campesinos, los obreros
Todos juntos con el pueblo

Nuestro pueblo dice ya
Acabar la explotación
Nuestra historia exige ya
Lucha de liberación

Ejemplares hay que ser
Y seguir nuestra consigna
Que vivamos por la patria
O morir por la libertad

7.4. Linguagens rebeldes

Um elemento fundamental na constituição do imaginário rebelde, que tentamos definir, é a construção de linguagens com conteúdos, recursos e simbolismo próprios. Tanto na teoria de organização do MST, quanto do EZLN, redescobre-se este patrimônio histórico da formulação de "palavras-de-ordem", cujo significado é, segundo Ademar Bogo "*simplificar o conteúdo do programa, revelando, assim, as intenções estratégicas, partindo das necessidades atuais*".[34] A função destes lemas ou "palavras-de-ordem" seria fazer agitação política com maior conteúdo e intensificar o aprendizado da realidade. É a chamada pedagogia de animação das massas. Onde não se precisa de muitas palavras, embora elas sejam importantes, mas algumas delas bastam para dizer tudo o que as pessoas querem alcançar e, para isto, descobrem facilmente o que devem fazer. As palavras adquirem força, porque se transformam, no meio da massa, em ação concreta. O pensador francês Georges Sorel, na sua explicação sobre a mentalidade revolucionária, dizia ser preciso recorrer a conjuntos de imagens, ou palavras-de-ordem, capazes de evocar em bloco e por mera intuição, antes de toda análise reflexiva, a massa dos sentimentos que

[34] BOGO, Ademar. *Arquiteto de sonhos.* São Paulo: 2003. p. 225.

correspondam às diversas manifestações da guerra travada pelo socialismo contra a ordem moderna.[35]

A seguir apresento alguns lemas e "palavras-de-ordem", primeiramente dos zapatistas, depois do MST:

> "*Mandar obedecendo*"*:* a democracia direta com os processos de consulta consensual nas comunidades.
> *"Perguntando caminhamos":* a liberdade da palavra, do pensamento crítico e da imaginação. A paciência para organizar-se, a riqueza da memória, a valorização do diálogo e da reflexão.
> "*Um mundo onde caibam vários mundos":* a união na diversidade. A intenção de formar amplas redes de resistência e de construção do mundo novo, capazes de enfrentar e ir descontruindo as redes da dominação até seus últimos vazos capilares.
> "*Para todos tudo, nada para nós":* A descrença na política tradicional e partidária. O fortalecimento de uma sociedade civil livre, democrática e vigilante. A valorização da utopia e esperança.

E ainda:

> *Servir e não servir-se.*
> *Representar e não suplantar.*
> *Construir e não destruir.*
> *Obedecer e não mandar.*
> *Propor e não impor.*
> *Convencer e não vencer.*
> *Baixar e não subir.*

Algumas epígrafes de comunicados do *Comitê Clandestino Indígena Revolucionário* – Comandância Geral do EZLN, do ano de 1994, se transformaram em palavras-de-ordem e faixas de zapatistas no México:

> "Acá estamos nosotros, los muertos de siempre, murieron otra vez, pero ahora para vivir"
> "Nuestra voz empezó a caminar desde siglos y no se apagará nunca más"
> "En nuestro corazón también vive la esperanza"
> "La mentira vuelve a la boca de los poderosos"
> "Queremos paz con justicia, respeto y dignidad. No viviremos más de rodillas"

[35] SOREL, G. *Reflexões sobre a violência.* São Paulo: Martins Fontes, 1992.

> “Es común la tierra que nos dio vida y lucha”
> “Hay en nosotros un solo rostro y un solo pensamiento. Nuestra palabra camina con verdad. En vida y muerte se seguiremos caminando. No hay ya dolor en la muerte, esperanza hay en la vida. Escojan”
> “Los que con honor pelean, hablan con honor”
> “Venimos a buscar la patria que nos había olvidado”
> “El derecho a la tierra para quien la trabaja es irrenunciable”

Muitos destes lemas zapatistas aparentemente possuem identidade com a proposta do MST de “saber ocupar espaços”: os espaços do latifúndio, da cultura e da política num processo de construção de um poder popular alternativo que tenha como objetivo solucionar os grandes problemas da *maioria* da população. Talvez o lema mais radical do MST e que resume bem essa postura seja o célebre: “OCUPAR, RESISTIR E PRODUZIR”. Outros lemas importantes do MST são:

> “Terra para quem nela trabalha”
> “Sem terra não há democracia”
> “Reforma agrária na lei ou na marra”
> “Ocupar, resistir e produzir”
> “Reforma agrária, uma luta de todos”
> “Reforma agrária, por um Brasil sem latifúndio”
> “Che, Zumbi, Antônio Conselheiro, na luta pela terra somos todos brasileiros”

No famoso *Primeiro Congresso Nacional dos Sem Terra*, realizado em Curitiba, em janeiro de 1984, que foi encarado como “*prenúncio de grandes vitórias [...] de todas as raças e cores, de brancos, negros, amarelos, vermelhos, mestiços. Será a vitória do caboclo brasileiro sobre o latifundiário, sobre o capital*”,[36] a utilização de faixas e palavras-de-ordem apareceu com grande intensidade. As delegações de vários estados do Brasil que compareceram ao congresso, além dos debates e das discussões, trouxeram em suas faixas algumas opiniões sobre a reforma agrária, o futuro do governo, a questão da violência, etc. As faixas estiveram presentes em todos os momentos do Congresso: nos ônibus, em plenário, no teatro e nas ruas:

---

[36] *Jornal dos Trabalhadores Sem Terra*. ano III - n.º 41. Porto Alegre, dezembro de 1984.

“Nordestino, a ordem é viver”
“Queremos ser tratados como seres humanos”
“Terra não se ganha, se conquista”
“INCRA: Reforma Agrária na televisão não é a solução”
“Reforma Agrária só com ocupação”
“Queremos terra, não guerra”
“Queremos Reforma Agrária controlada pelos próprios trabalhadores”
“Se nos prenderem, se nos matarem voltaremos e seremos milhões”
“Ceará em busca de terra e pão”
“Terra! Como produzir sem ela?”
“Os sem terra lutam pelo fim do latifúndio”
“Chega de promessas, queremos terra e justiça”

7.5. Versos em movimento

Não ficarei tão só no campo da arte,
e, ânimo firme, sobranceiro e forte,
tudo farei por ti para exaltar-te,
serenamente, alheio à própria morte.
***Liberdade*, Carlos Marighella**

Durante a pesquisa de campo, inúmeros trabalhadores rurais me presentearam com poesias e me pediam para que as “colocasse no meu livro”.[37] Uma das séries mais significativas destas poesias foi escrita por um militante do acampamento *Camilo Torres* no município de Cajamar (SP) que, por meio delas, tentou “fixar poeticamente” os personagens desta nova comunidade que se formava:

[37] Existem alguns livros de poesias de sem-terra publicados como: CASTRO, Luiz Beltrame de. *Sonho com a Terra*. São Paulo, Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo, 2002; e a antologia de BOGO, Ademar. *Gerações: coletânea de poesias.* São Paulo, MST, 2002.

Andarilho

Caminha com a leveza e sabedoria de quem sabe que a vida é muito simples
Qualquer lugar é lugar
A presença de espírito encanta a todos enquanto houver um resto de humanidade entre os humanos
Qualquer sonho é possível com trabalho, sem água (não gosta de tomar banho mesmo) e responsabilidade.
Dignidade de quem sabe que a vida é complicada!
Agradeço a Lua Cheia por ter colocado seus caminhos entre os nossos
Viva o socialismo brasuca, Jonas, que você já está ajudando a construir.

Coordenador Geral da Ciranda
Coordenador místico do Núcleo de Cultura Popular Adoniran Barbosa
Coordenador subliminar do núcleo III do Acampamento Camilo Torres (Discípulos do Che)

***

Zé da Silva

Devem ter existido outros como ele na história da humanidade.
Para estes, forjaram a expressão "gigante de ébano"
Zé da Silva, o gigante de ébano. Segurança, Malandragem, Humildade e Procedimento.
Aliás, o Brasil dos Zés seria muito firmeza.
Zé encara a vida com a mesma tranqüilidade de suas conversas...
Lembrando que não devemos confundir tranqüilidade e pasmaceira
Vacila pra ver mané!
Vai Brasil, Vai José!

Coordenador Geral da Segurança

***

Tibiriçá

Tibiriçá e seus longos bigodes de dignidade
Com seus trocadilhos irritantemente irrefutáveis
Ensina e aprende coma naturalidade de quem sabe viver
Quedas? Várias. E daquelas que não deixam forças para recomeçar.
Porém o sangue guerreiro que seu nome batiza nunca o deixou no chão.
Levanta, aprende e ensina.
Assimilou as injustiças do mundo em suas quedas e faz delas o combustível de sua alma de guerreiro digno.
Como guerreiro não nos deixe jamais sem sua proteção.

Coordenador do Núcleo II (Nova Conquista) do Acampamento Camilo Torres

O Corpo Estranho

Causa repúdio e nojo quando chega.
 - O corpo estranho é estranho!
 Dizem todos.
- Ele quer estuprar nossas filhas, ele quer chupar nosso sangue!
- Julguem-no, matem-no!
(Tirem todas suas forças vitais, joguem-no aos crocodilos venenosos)
Esqueçam que vivemos num mundo de doentes e vítimas de todas as drogas que o capitalismo nos cria.
Esqueçamos que as pessoas mudam, principalmente quando ajudadas.
Esqueçamos que para ajudar as pessoas, precisamos correr o risco de ajudá-las
Cada um é um barril de pólvora
O estopim aumenta ou diminui de tamanho na medida em que as pessoas sofrem ou não
Ajudar a mudança é arriscado
Viver é arriscado
Arrisque-se e mude
Ou...
Esqueça e torça para que você nunca seja
O corpo estranho

Dona Isabel e sua grande família

A grande mãe
Seus filhos; todos nós
Pioneiros do Camilo Torres

Todos reúnem-se embaixo
De suas grandes asas
De lona preta
Atrás de alimento, respaldo
E um sorriso que faz o
Espírito de luta renovar-se

Os cinco filhos legítimos
Os novos filhos
A vida nova
Depois do estupro
Estuprada pelo próprio pai,
Ainda criança
Viu duas de suas filhas legítimas
serem estupradas pelo marido

Assimilou a injustiça
Por ser mulher, por ser estuprada,
Por segurar o mundo em suas costas.
Percebeu que o mundo é cruel, sendo vítima de grandes crueldades
Proteja-nos com seu sorriso Dona Isabel,
Das crueldades do mundo.

7.6. O verdadeiro arsenal zapatista

No es el rifle el que manejo con destreza,
ni la brida del intrépido corcel,
es la pluma mi cañón y mi estrategia y,
mi verso, la metralla a mi entender
Marciano Silva, coronel zapatista do Exército Libertador do Sul, 1914.

O Exército Zapatista de Libertação Nacional é um movimento armado diferente das guerrilhas latino-americanas tradicionais. Não se propõe a conquistar o poder pelas armas e também não se propõe a lutar como partido político ao lado de outros partidos políticos tradicionais para ocupar lugares no governo: sua proposta é a construção ascendente de uma sociedade cooperativa e solidária.

Uma das grandes novidades que se manifestou neste levante, original em muitos aspectos, se deu no nível tecnológico das comunicações: a intensa utilização dos microcomputadores no contato entre a guerrilha e a opinião pública internacional por meio do uso da *internet*. Os zapatistas conseguiram se manter em contato com numerosos grupos políticos, acadêmicos, de direitos humanos e de solidariedade de todo mundo. Como resultado dessa "corrente cibernética", os zapatistas e simpatizantes conseguiram reunir grande apoio internacional e organizar um movimento nacional que pressionou na capital mexicana para deter os bombardeios da aviação do governo.

Com menos de duas semanas de aparição pública, esses misteriosos guerrilheiros provenientes de um dos mais esquecidos e miseráveis estados mexicanos conseguiram tal nível de empatia com a população civil mexicana que, em 12 de janeiro de 1994, realizou-se uma gigantesca manifestação na Cidade do México (os jornais locais informaram mais de 100.000 pessoas) pedindo a paz em Chiapas.

A detecção e a divulgação dos planos para executar a segunda contra-ofensiva generalizada das tropas do governo, que muito provavelmente aniquilaria a resistência

armada da guerrilha (e conseqüentemente causaria um enorme massacre étnico devido à desproporção exagerada das forças) provocaram outro movimento na opinião pública nacional e internacional cuja repercussão no governo acabou abortando também essa grande operação militar.

Desse modo, vemos que o movimento zapatista busca uma espécie de "contaminação simpática" e faz dessa contaminação uma de suas principais estratégias, cuja palavra é a expressão mais eficaz. Os comunicados foram de fato a arma que mais infligiu perdas ao inimigo e que, ao mesmo tempo, dentro do contexto da sociedade mexicana e da esquerda de forma geral, a que mais abriu novos horizontes. Cunhada de "conflito essencialmente comunicativo", "rebelião da palavra", "guerrilha pós-moderna", "guerrilha virtual" ou "reformismo armado", o fato é que o zapatismo e suas inovações neste terreno tático – sobretudo às relacionadas com o uso dos comunicados, com o manejo de símbolos e com a arte cenográfica – resultam surpreendentes pela eficácia, imaginação e pelo seu talento em minimizar o derramamento de sangue. No entanto, essas inovações – e a estratégia de "persuasão" - só foram possíveis por causa da ameaça das armas. Os líderes do EZLN consideravam que o decisivo em uma guerra não é o enfrentamento militar, mas a política que se coloca em jogo nesse enfrentamento. O EZLN não necessitava disparar suas armas, mas necessitava possuí-las.

Os escritos do subcomandante Marcos

> 1º termo: tese – o homem natural
> 2º termo: antítese – o homem civilizado
> 3º termo: síntese – o homem natural tecnizado.
> **Oswald de Andrade**

"*Felizes os povos que podem ter líderes capazes de combinar tão bem o verbo que esclarece e a atuação que se destina a resolver os graves problemas da sociedade*" escreveu Antônio Cândido, referindo-se ao subcomandante Marcos. E mais:

> homem de cultura e de luta, capaz de plantar no meio da argumentação ideológica um soneto de Skakespeare; capaz de juntar à eficiência estratégica do guerreiro tanto o discernimento do político, quanto a eloqüência do escritor; que sabe fazer tudo isso sem solenidade convencional, porque são dele o sarcasmo, o bom humor e uma espécie de familiaridade, que torna a sua palavra acessível e alentadora.[38]

De fato, o subcomandante Marcos realiza formidavelmente uma síntese entre o líder político, o estrategista militar e o escritor inspirado. Dono de uma pena leve e de "estilos" que variam de acordo com as circunstâncias, Marcos renovou o discurso revolucionário que padecia certa orfandade desde o colapso do socialismo no leste europeu e o refluxo da revolução centro-americana.

Figura que mobiliza diversos imaginários, Marcos se utiliza bem da liberdade que a máscara lhe confere. Ele disfarça:

> Marcos é gay em San Franciso, negro na África do Sul, asiático na Europa, chicano em San Isidoro, anarquista na Espanha, palestino em Israel, indígena nas ruas de San Cristóbal, judeu na Alemanha, comunista no pós-guerra fria, pacifista na Bósnia, mapuche nos Andes, artista sem galeria nem portifólios, dona de casa num sábado à noite em qualquer bairro em qualquer cidade de qualquer México, guerrilheiro no México do fim do século XX, machista no movimento feminista, mulher sozinha no metrô à noite, aposentado durante um ato no Zócalo, camponês sem terra, estudante inconformado, editor marginal, trabalhador desempregado, médico sem praça, dissidente do neoliberalismo, escritor sem livro e leitores, e, seguramente, zapatista no sudoeste mexicano. Enfim, Marcos é um ser humano qualquer neste mundo. Marcos é todas as minorias intoleradas, oprimidas, resistindo, explodindo, dizendo já basta! Todas as minorias na hora de falar, e maiorias na hora de calar e agüentar. Todos os intolerados procurando uma palavra, sua palavra, o que devolva a maioria aos eternos fragmentados, nós. Tudo o que incomoda o poder e as boas consciências, isso é Marcos. De nada senhores da Procuradoria Geral da República, estou aqui para lhes servir... com chumbo".[39]

Durante vários meses os serviços secretos mexicanos tentaram em vão descobrir a verdadeira identidade do líder mascarado. As supostas identidades que apareciam freqüentemente na mídia já estavam tornando-se motivo de pilhéria: um ornitólogo franco-venezuelano, um alto funcionário das telecomunicações, um ativista vinculado à guerrilha peruana do Sendero Luminoso, dois jesuítas, um filho de um antigo governador de Chiapas.

---

[38] CÂNDIDO, Antonio. "A luta e a palavra". In: BUENROSTRO Y ARELLANO, Alejandro; OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. (org.) *CHIAPAS: construindo a esperança.* São Paulo: Paz e Terra, 2002, p. 49.
[39] *EZLN: Documentos y comunicados*. (vol. 1). Op. cit., p. 243.

A lista se completa com um ruivo de olhos claros, alguém com 1,9 metros de altura, um homem de 66 anos, um manco, um *hippy* cabeludo e três mexicanos muito mais morenos que o homem de passa-montanhas.[40]

Foi somente em fevereiro de 1995 que, ao que tudo indica através da delação de um antigo companheiro de armas - o subcomandante Daniel – o presidente Ernesto Zedillo, com grande estardalhaço, anuncia aquele que seria considerado o verdadeiro nome do misterioso guerrilheiro: Rafael Sebastián Guillén Vicente, antigo professor de artes gráficas da Universidade Autônoma Metropolitana do México. Seguindo essa "biografia oficial" Rafael Guillén nasceu em junho de 1957, em Tampico, no estado de Tamaulipas, o quarto de uma família de oito irmãos. Em 1977, inscreveu-se na Faculdade de Filosofia e Letras da Universidade Nacional Autônoma de México (UNAM). Em novembro de 1980, defendeu uma tese "*Filosofía y Educacíon: prácticas discursivas y prácticas ideológicas*" com grande inspiração em Foucault. Esteve na Europa, em Cuba e na Nicarágua até perder definitivamente o rastro em 1984, quando se incorporou na recém formada célula chiapaneca das *Fuerzas de Liberación Nacional* (FLN), organização guerrilheira formada em 1969.[41]

Os comunicados atuais do subcomandante Marcos são muito distintos – na forma e conteúdo – dos primeiros comunicados que saíram com a rubrica do EZLN. Desde 1983, até início dos anos noventa, "Exército Zapatista" era apenas o nome dado à divisão chiapaneca das *Forças de Libertação Nacional* (FLN), que supostamente organizavam outras divisões armadas em todo o país.

A prosa do subcomandante – ágil, lúdica, moderna e libertária – contrasta com as idéias enquadradas na já então um tanto gasta retórica comunista-revolucionária, oriunda dos anos sessenta e setenta. Apenas alguns meses antes do levantamento de janeiro de 1994, os insurgentes zapatistas estudavam em seus cadernos as metas da guerra de libertação. Alguns regulamentos oficiais diziam "*o EZLN foi criado para conquistar por*

---

[40] DE LA GRANGE, Bertrand & RICO, Maite. *Marcos, la genial impostura.* México: Aguilar, 1997.
[41] DÍAZ, Carlos Tello. *La rebelión de las cañadas.* México: Cal y arena, 1995, pp. 176-180.

meio da luta armada a libertação nacional e nossa segunda independência, e não suspenderá a luta até instaurar em nossa pátria um regime político, econômico e social de tipo socialista".[42] Outros documentos, como os *Estatutos da FLN*, indicam bem qual a orientação ideológica da organização "*a ciência da história e da sociedade: o marxismo-leninismo, que demonstrou sua validez em todas as revoluções triunfantes desse século*".[43]

A guinada ideológica e retórica do EZLN deu-se, ao que tudo indica, no início dos anos noventa, quando o EZLN, num turbulento processo interno de discussões e conflitos, se afasta das FLN, optando pela insurreição imediata. Nesse processo ganha poder e influência o subcomandante Marcos que se torna chefe militar e porta-voz do movimento, que passa a ter sua direção política no Comitê Clandestino Revolucionário Indígena – Comandância Geral do Exército Zapatista de Libertação Nacional (CCRI-CG). Esse comitê clandestino, composto por lideranças de todas as etnias indígenas que compunham o EZLN – tzetal, tzotzil, chol, tojolabal, mam e zoque - representava a vontade das comunidades indígenas de Chiapas. Era a última expressão de uma fusão extremamente explosiva que viria a desembocar no zapatismo atual: o grupelho de guerrilheiros provindo das cidades viria a ser "engolido" pelo movimento indígena que retirava sua força e poder das comunidades. Com isso as teses de "ditadura do proletariado" perderam espaço para bandeiras como "democracia, liberdade e justiça" e as práticas políticas derivadas da tradição comunista, tais como o "centralismo democrático" cederam lugar a uma complexa rede decisória, onde a comunidade inteira teria voz, num modo que os zapatistas definiram como "mandar obedecendo", democracia direta com os processos consensuais nas comunidades.

Os textos estritamente políticos de Marcos inscrevem-se na melhor da tradição do pensamento político latino-americano. Profundo conhecedor dos grandes manifestos políticos latino-americanos, Marcos parece privilegiar seu continente à tradição européia. Segundo o escritor Carlos Fuentes, a linguagem do EZLN "*já não é uma linguagem petrificada, dogmática, pesada, e sim uma linguagem muito mais fresca, nova, como a que*

---

[42] DÍAZ, Carlos Tello. (1995) Op. cit. p. 95.
[43] Idem. ibidem, p. 98.

expressa o subcomandante Marcos, que obviamente leu muito mais Carlos Monsiváis que Carlos Marx".

No discurso político de Marcos encontra-se ecos dos maiores pensadores do socialismo latino-americano, a começar pelo peruano José Carlos Mariátegui – que Marcos nunca chega a citar – mas cujas reflexões e inovações, sobretudo no terreno da questão indígena são evidentes. Mas não somente a tradição do socialismo revolucionário é utilizada pelo guerrilheiro mexicano. Citações e homenagens à Frei Bartolomeu De Las Casas, Manuelita Sáenz, Simón Bolívar e José Martí são constantes em seus escritos e pronunciamentos. Aliás, como já vimos, a relação de Marcos e do EZLN com a tradição revolucionária é, no mínimo, ambígua. Apesar da crítica, encontramos nos escritos zapatistas uma forte influência, ideológica e retórica dos movimentos revolucionários, especialmente os de inspiração guevarista: "*É preciso abandonar o amor pela morte e a fascinação pelo martírio. O revolucionário ama a vida, sem temer a morte, e tenta fazer com que a vida seja digna para todos, e se tiver que pagar com a morte, o fará sem dramas e vacilações*",[44] respondeu o subcomandante a um menininho que lhe escrevera em 1994. A solenidade dos comunicados e algumas fórmulas bem características do jargão revolucionário ainda se fazem presentes nos primeiros comunicados e nos comunicados, que apesar de redigidos por Marcos, eram assinados pelo *Comitê Clandestino Revolucionário Indígena*.

Além dos escritos e discursos do Che Guevara, de Fidel Castro, da guerrilha sandinista e salvadorenha, uma influência fundamental, tanto teórica como prática, para os zapatistas encontrava-se nos manifestos do Exército Guerrilheiro dos Pobres (EGP), a guerrilha guatemalteca. Essa organização revolucionária foi uma das primeiras que incorporou massas de indígenas – maias-quiché do mesmo "tronco" que os zapatistas mexicanos – num movimento de inspiração marxista. A questão indígena aparece aqui, como antes em Mariátegui, ressaltada:

[44] "Para que no sean necesarios los soldados". In: *EZLN: documentos y comunicados.* (vol. 1). Op. cit. p. 191.

> Os opressores dos indígenas guatelmaltecos, os de antes e os de agora, acreditaram erroneamente que a servidão, a exploração ou a marginalização afetariam o espírito de resistência dos povos maia-quiché e que suas características sociais e culturais desapareceriam com o tempo e finalmente seriam absorvidas e digeridas pelo sistema. Erro profundo e fatal; essas condições acumularam e fortaleceram os fatores de identidade própria dos povos indígenas, e a acumulação de sua surda rebeldia tem aumentado, de tal maneira que sua magnitude atual não pode mais ser ignorada, como fator catalisador, tendo se transformado, por outro lado, em um elemento decisivo para o futuro de nosso país.[45]

***

Carlos Lenkersdorf que buscou compreender a cosmovisão indígena através do estudo de sua língua, procura demonstrar a enorme importância da palavra para os povos de origem maia. Ele focou a língua tojolabal. "Tojol" pode ser traduzido por "palavra, língua, idioma" e "àb'al" por "verdadeira, autêntica, genuína".[46] De fato, os zapatistas se definem, apenas para ficar com alguns exemplos, como "os que falam flores", "os que cantam e crescem a palavra antiga", "os que falam a palavra legítima", "os que trabalham a palavra", "os que já não são mais silêncio".

Massimo Di Felice escreve que "*no interior da simbologia mística dos descendentes dos maias, a palavra pode assumir um valor profético, revelador de novos acontecimentos, criando uma nova perspectiva, uma nova visão da realidade e das coisas*".[47] De fato, várias vezes o discurso de Marcos é explicitamente profético (ele mesmo utiliza a expressão) e algo milenarista:

> Não morrerá a flor da palavra. Poderá morrer o rosto oculto de quem a nomeia hoje, mas a palavra que veio do fundo da história e da terra já não poderá ser arrancada pela soberba do poder.
> Nós nascemos da noite. Nela vivemos. Morremos nela. Porém a luz será manhã para os demais, para todos aqueles que hoje choram a noite, para quem o dia é negado, para quem a morte é uma dádiva, para quem a vida está proibida. Para todos, a luz. Para todos, tudo.

---

[45] "Manifesto internacional do EGP de 1979". In: LÖWY, Michael. *O marxismo na América Latina.* São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 1999, p. 364.
[46] LENKERSDORF, Carlos. *Los hombres verdaderos: voces y tetimonios tojolabales.* México, Siglo Veitiuno Editores, 1996.
[47] DI FELICE, Massimo; MUNÕZ, Crustobal (orgs). *A revolução invencível:* cartas e comunicados do subcomandante Marcos e Exército Zapatista de Libertação Nacional. São Paulo: Boitempo Editorial, 1998, p. 22.

> Para nós, a dor e a angústia. Para nós a alegre rebeldia. Para nós, o futuro negado, a dignidade insurrecta. Para nós, nada.[48]

Bem definido por Michael Löwy, o zapatismo é:

> Um movimento em dissidência contra o neoliberalismo, e que almeja, em sua modesta escala, um reencantamento do mundo. É um movimento portador de magia, de mitos, de utopias, de poesia, de romantismo, de entusiasmos, de esperanças loucas, de "mística" – no sentido que lhe dava Charles Peguy, opondo-o à "política" - de fé. Ele é também cheio de insolência, de humor, de ironia e de auto-ironia. Não há contradição: como dizia Lukács, em *A teoria do romance*, a ironia é a mística de épocas sem deus.[49]

Não resta dúvida da sofisticação intelectual dos escritos de Marcos. O relativismo lingüístico, a multiplicidade de formas de linguagem, que faz com que em um escrito encontremos traços de gêneros literários diversos como ensaio, conto, lenda, linguagem oral, coloquial, humorística, infantil, confissão, poesia, profecia e documento tornando sua literatura difícil de enquadrar. Segundo Di Felice: "*o sincretismo estilístico vira conteúdo, na medida em que nos comunicados juntam-se mundos simbólicos e códigos diferentes, realizando na forma literária a utopia de uma nova sociedade onde 'caibam todos os mundos'*".[50]

Aqueles que acham que pelas citações conhecemos a "alma do texto" têm uma pista do "time" de Marcos: Dante Alighieri, Ésquilo, Aristófanes, Sun Tzu, Lewis Carroll, Umberto Eco, José Saramago, Gárcia Márquez, Paul Eluárd, Jorge Luis Borges, Federico García Lorca, Cervantes, Tomás Segovia, Mario Vargas Llosa, Fernando Pessoa, Pedro Salinas, Juan Ángel, Conan Doyle, Manuel Vázquez Montalban, G. K. Chesterton, Quevedo y Villegas, Pablo Neruda, Julio Cortázar, Walt Withman, Juan Rulfo, Lucas Alamán, Manuel Scorza, Enrique Krauze, John Berger, Carlos Fuentes, Adolfo Gilly, Carlo Ginsburg, Eduardo Galeano, J. M. Serrat, Joaquín Sabina, Antonio Machado, José Revueltas, Ernesto Sábato e Che Guevara.

---

[48] "Cuarta Declaración de la Selva Lacandona". In: *EZLN: documentos y comunicados* (vol. 3). Op. cit. p. 80.
[49] LÖWY, Michael; BENSAID, Daniel. *Marxismo, modernidade e utopia.* São Paulo: Xamã, 2000, p. 200.
[50] DI FELICE (1998) Op. cit. p. 24.

Sua formação intelectual demonstrou-se sólida deste o primeiro dia do levante quando respondeu perguntas de assustados jornalistas e turistas de San Cristóbal em inglês e francês. Marcos fala também pelo menos três línguas indígenas. Sobre o amor de Marcos aos livros e sua formação, escolhemos um trecho de uma entrevista sua concedida ao escritor Gabriel García Márquez e publicada no jornal *O Globo*, em 25 de março de 2001:

> Gabriel García Márquez: Em meio a todos esses problemas, o senhor ainda tem tempo para ler?
> Marcos: Claro. O que fazemos? Nos exércitos de antes, o militar aproveitava o tempo para limpar sua arma. No nosso caso, como nossas armas são as palavras, temos que estar com o nosso arsenal o tempo todo.
> G.G.M: Tudo o que o senhor diz e a forma como diz demonstram uma formação literária muito séria e muito antiga. Como ela foi construída e de onde saiu?
> Marcos: Tem a ver com nossa infância. Em nossa família, a palavra tinha um valor muito especial. A forma de ver o mundo era através da linguagem. Não aprendemos a ler na escola, mas lendo jornais. Meu pai e minha mãe nos davam logo livros que permitiam enxergar outras coisas. De uma ou de outra forma, adquirimos a consciência da linguagem não como uma forma de comunicar, mas de construir algo. Como se fosse um prazer mais do que um dever. Quando vem a etapa das catacumbas, para os intelectuais burgueses a palavra não é o mais valorizado, fica relegada a um segundo plano. Mas, quando chegamos às comunidades indígenas, a linguagem chega como uma catapulta. Você se dá conta de que te faltam palavras para expressar muitas coisas e isso obriga a um trabalho sobre a linguagem; voltar uma e outra vez sobre as palavras para armá-las e desarmá-las. (...) às vezes havia feira do livro nas zonas rurais e era quando podíamos conseguir algo. García Márquez, Fuentes, Monsiváis, Vargas Llosa (independente de como pense), para mencionar alguns dos grandes nomes que me chegaram por meus pais. “Cem anos de solidão” era para explicar o que era o interior de então. “A morte de Artemio Cruz”, o que tinha acontecido na revolução. “Dias de guardar”, o que estava acontecendo na classe média. Estávamos saindo para o mundo da mesma forma como estávamos saindo para literatura. Isto nos marcou. Não víamos o mundo através das notícias do telex, mas através de um romance, ensaio, um poema.

Perguntado sobre qual livro político as jovens gerações deveriam consultar, Marcos respondeu “*principalmente para a realidade política mexicana, Cervantes, sem dúvida*”.[51] É a partir desta “chave literária” que entendemos outro personagem inesquecível que acompanha os diálogos imaginários e a produção literária do subcomandante: o escaravelho erudito e profundo conhecedor de economia “*o ilustre Dom Durito de la Lacandona, representante máximo da mais nobre profissão que qualquer ser humano desempenhou: a*

[51] Jornal O GLOBO, 25 de março de 2001.

cavalaria andante".[52] O guerrilheiro que, além de dividir a contra-gosto o pouco fumo com o inseto arrogante, lhe serve de humilde escudeiro. Em troca o escaravelho compartilha de sua sabedoria. E Marcos não foi o primeiro a ter o privilégio de seus ensinamentos:

> Sherlock Holmes era um inglês que aprendeu comigo a juntar detalhes aparentemente intranscendentais, a uni-los em uma hipótese e a buscar novos detalhes para confirmá-la. É um simples exercício de dedução como os que eu praticava com meu aluno Sherlock Holmes, quando saíamos de farra pelos bairros pobres de Londres. Ele poderia ter aprendido mais comigo, mas foi embora com um tal Conan Doyle, que prometeu-lhe a fama. Não sei o que aconteceu com ele.[53]

Aplicando "sofisticadíssimos" métodos de apreensão do fenômeno social, o "escaravelho andante" define a verdadeira natureza do neoliberalismo:

> A verdade é que, como eu descobri, o neoliberalismo é a caótica teoria do caos econômico, a estúpida exaltação da estupidez social e a catastrófica condução política da catástrofe.[54]

E, após uma baforada no seu cachimbo e outras considerações, continua o sábio inseto sua "aula" ao atônito guerrilheiro:

> Elementar, meu caro Watson! Existe um elemento invisível no gabinete, um personagem que, sem se tornar evidente, dá coerência e sistematicidade a todos os relinchos da equipe do governo. Um chefe a cujas ordens todos se sujeitam. Inclusive Zedillo. Isto é, existe um "X", verdadeiro condutor político do país em questão...
> Mas... quem é o misterioso "Senhor X"? – pergunto, sem poder esconder o tremor que sacode meu corpo ao pensar que poderia ser...
> Salinas? Um pouco pior... – responde Durito, ajeitando os papéis.
> Pior do que Salinas? Quem é ele?
> Negativo. Não é "ele". É uma "ela" – responde Durito aspirando seu cachimbo.
> Uma "ela"?
> Correto. Chama-se "Estúpida" e seu sobrenome é "Improvisação". E preste atenção ao que eu estou dizendo: "estúpida improvisação". Porque você deve saber, meu caro Watson, que existem improvisações inteligentes, mas este não é o caso. A "Senhora X" é a estúpida improvisação do neoliberalismo na política, o neoliberalismo transformado em doutrina política; isto é, a estúpida improvisação administrando os destinos deste país... e de outros... Argentina e Peru, por exemplo.
> Então você está insinuando que Menem e Fujimori são a mesma coisa que...

---

[52] Uma antologia dos contos sobre o "escaravelho-cavaleiro" encontra-se em: SUBCOMANDANTE MARCOS. *Don Durito de la Lacandona*. México, Centro de Información y Análisis de Chiapas, A.C. (CIACH), 2005.
[53] "El neoliberalismo, caótica teoría del caos económico, 20 de julio de 1995". In: *EZLN: documentos y comunicados* (vol. 2). Op. cit. p. 415.
[54] Idem. Ibidem. p. 418.

Não estou insinuando nada. Estou afirmando. Basta perguntar aos trabalhadores argentinos e peruanos. Estava analisando o Yeltsin quando acabou o fumo.
Yeltsin? Mas... você não estava analisando o gabinete do governo mexicano
Não, não era só o mexicano. O neoliberalismo, como você deve saber, meu caro Watson, é uma praga que ataca toda a humanidade. Como a Aids. É claro que o sistema político mexicano tem uma estupidez encantadora, que é difícil resistir. No entanto, todos esses governos que despovoam o mundo têm algo em comum: todo o seu sucesso baseia-se na mentira e, portanto, sua base é tão sólida como o banquinho onde está sentado.[55]

***

As "Declarações da Selva Lacandona" são documentos essenciais na construção do discurso e da 'ideologia' dos zapatistas. Existem, porém, inúmeros outros escritos e ensaios, ora firmados pelo EZLN, ora assinados somente pelo subcomandante Marcos, que possuem grande importância para aqueles interessados nas concepções políticas dos zapatistas. Um exemplo destes escritos é o ensaio "*A quarta guerra mundial já começou: a inútil unidade nacional que fragmenta e destrói nações*", de junho de 1997.[56] No manifesto, os zapatistas caracterizam a etapa neoliberal do capitalismo como uma guerra de conquista/reconquista de territórios fundamentada na revolução tecnológica da informática. O neoliberalismo seria como um "quebra-cabeça" que "fragmenta e destrói nações". Utilizando o conceito de oxímoro, emprestado de Borges, Marcos define nossos tempos como "globalização fragmentária". Repleto de imagens fortes, mas contendo muita informação, num estilo que retoma a melhor tradição de manifestos do século XIX, o escrito propõe a construção de "*7 peças para desenhar, colorir, recortar e tratar de armar, junto a outras, o quebra-cabeça mundial*":

A primeira é a dupla acumulação, de riqueza e de pobreza, nos dois pólos da sociedade mundial.
A outra é a exploração total da humanidade do mundo.
A terceira é o pesadelo de uma parte errante da humanidade.
A quarta é a nauseabunda relação entre Crime e Poder.
A quinta é a violência do estado.
A sexta é o mistério da megapolítica.
A sétima é a multiforme bolsa de resistência da humanidade contra o neoliberalismo.[57]

[55] Idem. p. 418-419.
[56] *EZLN: documentos y comunicados* (vol. 4). Op. cit. p. 47-72.
[57] Idem. ibidem. p. 48.

Não só de elogios vive a escrita de Marcos. Ele recebe fortíssimas críticas por parte de adversários políticos e intelectuais que o acusam de uma infinidade de coisas: farsante, demagogo, melodramático e narcisista são apenas os mais recorrentes epítetos atribuídos ao "sub". O guerrilheiro tem diversos escritos em que polemiza com o que ele chama de "direita intelectual e fascismo liberal". O próprio Octávio Paz sentiu a virulência de Marcos após algumas declarações precipitadas sobre a natureza do zapatismo, logo após o levante.

No Brasil, o texto *"A quarta guerra mundial já começou*", aclamados por gente como Antônio Cândido como "*exemplos de literatura épica e militante, feita para mover os homens com o poder de convicção que nasce do exemplo e do respeito à verdade, de tal modo que a palavra se torna fermento de ação e de ideal*",[58] recebeu críticas fortes, como a de Nelson Ascher, publicada no jornal *Folha de São Paulo,* juntamente com o dito manifesto em de outubro de 1997:

> O texto em si nada tem de excepcional, mas está à altura de um objetivo desses (encantar intelectuais franceses). Sua única falha relativamente grave é a conclusão "poética". Mais do que ao bolero hispano-americano ou ao dramalhão mexicano, o "lirismo" envolvido remete especificamente ao tom "Disney de esquerda", que, desenvolvido em Cuba e celebrizado pelo "Unicórnio Azul", de Sílvio Rodríguez, não parece mais agradar a quem quer que seja.[59]

Crítica que ilustra o nível de desqualificação que os escritos zapatistas são submetidos nesse conflito midiático.

O sarcasmo, a irreverência, o humor e a ironia dos textos de Marcos ficam mais evidentes nos *posts scripts* os célebres "P.S." que o subcomandante usa para mudar o tom dos discursos, adequando-se perfeitamente ao interlocutor, e mandando "recados certeiros" aos diversos setores da sociedade, do Estado e das forças armadas:

> P.S. colaboracionista. Para colaborar con el golpe de Estado que el general José Gómez Salazar protagoniza en el Sureste mexicano, aquí mandamos una lista de otros involucrados (extranjeros, además) directamente en el movimiento armado de los transgresores de la ley.

---

[58] CÂNDIDO, Antonio. "A luta e a palavra". In: BUENROSTRO Y ARELLANO, Alejandro; OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. (org.) *CHIAPAS: construindo a esperança.* São Paulo: Paz e Terra, 2002, p. 49.
[59] ASCHER, Nelson. Melodrama da esquerda. *Folha de São Paulo,* São Paulo, e de outubro de 1997.MAIS! p. 6.

Como prueba de su participación se ofrecen libros de ellos encontrados en algunos campamentos “de los que se inconformaron”: Miguel de Cervantes Saavedra, William Skakespeare, Eurípides, Esquilo, Sófocles, Heráclito, Sócrates (vía Platón), Homero. Investínguelos!
Vale de nueve.
El Sup (Yepa, yepa, yepa! Ándale, ándale, ándale! Yepa, yepa, yepa!)[60]

A ousadia chega aos limites da tensão quando, respondendo ao ultimato do Exército Federal Mexicano, exigindo a rendição imediata dos insurgentes os zapatistas imprimem em letras garrafais a mensagem zombeteira:

Resposta ao ultimato do Exército Federal Mexicano que exige a imediata rendição dos rebeldes:

UYIII !!!

Comitê Clandestino Revolucionário Indígena
Comandância Geral do Exército Zapatista de Libertação Nacional
CCRI-CG - EZLN

Ou quando, em 15 de julho de 1998, depois de um silêncio de quatro meses que gerou especulações sobre sua saúde a até boatos sobre sua morte, Marcos responde:

Al Ejército Federal Mexicano:
Al Ejército Guatemalteco:
A la INTERPOL en París:
Al CISEN en Polanco:
Señores:
Yepa, yepa, yepa!
Ándale, ándale, ándale!
Arriba, arriba, arriba!
Yepa, yepa, yepa!
Desde las montañas del sureste mexicano
Subcomandante Insurgente Marcos
(Alias “El Sup Speedy González” o lo que es lo mismo “la piedra en el zapato”)[61]

---

[60] “Sobre la militarización, 9 de enero de 1998” in: *EZLN: documentos y comunicados.* vol. 4. Op. cit. P. 141.
[61] “El subcomandante Marcos rompe el silencio de cuatro meses”. In: *EZLN: documentos y comunicados* (vol. 4). Op. cit. p. 195.

O filósofo francês Régis Debray declarou Marcos "*o melhor escritor latino-americano da atualidade*". Com certeza é uma afirmação exagerada. Talvez o poder magnético dos escritos de Marcos esteja justamente no caráter "não-literário" de seus escritos. Durante o século XX diversas vanguardas artísticas tentaram suprimir as facilidades da literatura. Guy Debord dizia que o dadaísmo quis suprimir a arte sem realizá-la e o surrealismo quis realizar a arte sem suprimi-la. O surrealismo tinha como objetivo conciliar o "transformar o mundo" de Marx com o "mudar a vida" de Rimbaud. Não foi muito feliz, no entanto. Seus representantes não conseguiram escapar das alternativas: niilismo e suicídio, misticismo, militância comunista ou literatura - "tagarelice" para alguns. O que nos comove, no caso de Marcos, é a história de alguém que para "transformar o mundo", "mudou de vida" conciliando as armas: fuzil e caneta.

Temos a impressão de que Marcos é um escritor que só poderia ter como editora a rebelião. Completamente imerso na "realidade fantástica" do cotidiano latino-americano, realiza na vida sua literatura. Seus temas são os grandes temas da literatura do continente: origem, identidade e destino dos seus. Todos os seus escritos possuem um sabor urgente de documentos épicos (mas também profundamente humanos) e é impossível não compartilhar da condição de sua produção: o cotidiano precário e feroz de uma guerra de baixa intensidade. "Nos preparamos dez anos para morrer, não nos preparamos dez anos para falar". Talvez essa aposta e engajamento totais, o risco, a improvisação e insolência de um escritor que tem a "pele em jogo" é que torne sua literatura mais viva e assombrosa, menos, por assim dizer, literária.

PALAVRAS FINAIS

MST e EZLN podem ser considerados como expressões das muitas facetas do desenvolvimento das lutas indígenas e camponesas latino-americanas em vários campos como o da reivindicação de direitos, territórios (terra), educação, etc. Mas também podemos enxergá-los como uma parte de um movimento mais amplo e complexo. Um nascente movimento contra-hegemônico que se considera um sintoma das transformações mundiais resultantes de uma globalização perversa. Como assinala Ana Esther Ceceña:

> A insubordinação dos excluídos, da multidão, dos povos em resistência é hoje uma ameaça real, não à hegemonia estadunidense, mas, através dela, à hegemonia capitalista no sentido mais amplo. Quando a disputa é pelos elementos essenciais para a conservação da vida, a insurreição converte-se em mecanismo de sobrevivência.[1]

Segundo esta autora, uma tarefa essencial que se impõe àqueles que desejam e lutam por "um outro mundo possível" passa necessariamente pelo esforço de construção de uma cultura "contra-hegemônica": uma cultura de resistência. Retomando o pensamento de Gramsci, que considerava fundamental gerar amplos consensos em torno de uma concepção de mundo alternativa à visão dominante, Cecenã reflete que criar uma nova visão coletiva do mundo e generalizar novos imaginários é uma "batalha imensa" da qual os movimentos sociais não podem se esquivar.[2]

Carlos Montemayor já escreveu que o EZLN seria mais do que um exército, mais do que um grupo de homens armados sendo "uma consciência que se propõe renovar o pensamento político e social do país inteiro". Este caráter do zapatismo como um "pensamento em ação" também é observado por outros pesquisadores.[3] Nesta perspectiva,

---

[1] CECEÑA, Ana Esther (comp.) *Hegemonias e emancipações no século XXI.* Buenos Aires: CLACSO, 2005, p. 43.

[2] Sobre as relações entre cultura e política em movimentos sociais ver ALVAREZ, Sonia E; DAGNINO, E; ESCOBAR, A. (orgs.) *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras.* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.

[3] Penso, por exemplo, no livro de HOLLOWAY, John. *Mudar o mundo sem tomar o poder.* São Paulo, Viramundo, 2003.

o projeto zapatista de "um mundo onde caibam muitos mundos" oferece uma alternativa civilizatória ao capitalismo, onde os valores da competição, da força, da hegemonia são superados por idéias-força novas e/ou ressignificadas: a solidariedade, a liberdade, a democracia, a justiça.[4]

Por sua vez, Sue Branford e Jan Rocha consideram que se novas forças sociais emergirem, determinadas a transformar o Brasil numa sociedade mais justa e humana, o papel do MST será fundamental. Por meio deste movimento social, milhares de pessoas encontraram não somente terra, mas educação e conhecimentos, autoconfiança e esperança[5]:

> Poder ser que, longe de serem uma força arcaica, os sem-terra sejam precursores de um novo mundo mais justo e mais ecológico, no qual o fenômeno da globalização não signifique exploração de rapina, para benefício de uns poucos, mas sim comércio justo e padrões de saúde e educação de Primeiro Mundo para a até então desprivilegiada maioria.[6]

Tanto os zapatistas quanto os sem-terra do Brasil propõem a criação de uma "nova cultura política" ainda pouco definida teoricamente e a ser construída coletivamente. Para eles, as mudanças deverão conter a diversidade. Como diz o subcomandante Marcos:

> Nós pensamos que a mudança revolucionária no México não será produto da ação em um único sentido. Quer dizer, não será, em sentido estrito, uma revolução armada ou uma revolução pacífica. Será, primordialmente, uma revolução que resulte da luta em várias frentes sociais, com muitos métodos, sob diferentes formas sociais, com graus diversos de comprometimento e participação. Isto significa que todos os métodos têm seu lugar, que todas as frentes de luta são necessárias, e que todos os graus de participação são

---

[4] ORENELAS, Raúl. "A autonomia como eixo da resistência zapatista: do levante armado ao nascimento dos Caracoles". In: CECEÑA, Ana Esther (comp.) *Hegemonias* (2005) Op. cit. p. 153.

[5] "Não se deve rir das afirmações de dois importantes líderes do MST seja quanto ao milhão de pessoas já mobilizadas pela organização política, seja quanto aos 17 milhões mobilizáveis no campo e na cidade. O MST, nesta altura, já é um partido paralelo, muito mais organizado, mobilizado e coerente do que o PT. Caminha para se tornar um partido popular e religioso. Se isso acontecer, o novo partido poderá ter como uma de suas tendências o próprio Partido dos Trabalhadores. E tudo que conhecemos sobre política e ciência política se tornará obsoleto". MARTINS, José de Souza. "Comédia ou tragédia: o que vingará?" O Estado de São Paulo, 22 de abril de 2002.

[6] BRANFORD, Sue; ROCHA, Jan. *Rompendo a cerca: a história do MST.* São Paulo: Casa Amarela, 2004, p. 382.

> importantes. [...] Em suma, não estamos propondo uma revolução ortodoxa, mas algo muito mais difícil: uma revolução que torne possível a revolução.[7]

As linhas gerais dessa "cultura política" em oposição aos "valores dominantes" são:

Valores insurgentes	**Valores dominantes**
Solidariedade-coletivo	Egoísmo-individualismo
Ética	Tirania do dinheiro
Participação	Simulação-crime
Utopia-projeto	Eterno presente
Crítica-denúncia-insatisfação	Conformismo
Vivido	Espetáculo
Cultura-história-imaginação	Ignorância-mentira
Paz-tranquilidade-sossego	Medo-guerra-caos
Dignidade	Humilhação-miséria-precariedade
Humanidade viva	Neoliberalismo
Atividade-autonomia	Passividade-espetacular
Mística	Tédio-angústia
Resistência	Aceitação-alienação
Diversidade-tolerância	Massificação-intolerância

***

Leonardo Boff explica que quando nos confrontamos com o infinitamente complexo – uma pessoa, uma sociedade, uma revolução – podemos ou não tomar consciência do que significa existencialmente, em nível experimental, um mistério, e a atitude face a ele é a mística:

[7] "La historia de los espejos, 9, 10 y 11 de junio de 1995". In: *EZLN: documentos y comunicados* (vol.2). Op. cit. p. 384.

> Mistério, portanto, não constitui uma realidade que se opõe ao conhecimento. Pertence ao mistério ser conhecido. Mas pertence também ao mistério continuar mistério no conhecimento.[8]

É sobre este aparente paradoxo que repousa muito da utopia que anima as lutas de zapatistas e de sem-terra. Sua magia que tenta "reencantar o mundo" mistura, numa alquimia rebelde: passado, presente e futuro; sonho e memória; espiritualidade e política; teoria e poesia; cotidiano e extraordinário. Num processo dinâmico, por vezes contraditório, e sempre acossados por inimigos poderosos, estes atores sociais, juntamente com muitos outros, fazem sua parte na imensa tarefa de resistir. Em tempos de globalização econômica capitalista, como dizem os zapatistas, na Quarta Guerra Mundial, o "alvo" é o próprio planeta, não apenas sua população majoritária (os pobres), mas também seus territórios e recursos: a natureza. América Latina é um dos novos cenários da "guerra de conquista" e, portanto, os povos indígenas e camponeses terão, como a 500 anos, um papel de protagonistas na resistência. Tanto zapatistas como sem-terra afirmam que batalha terminará em derrota definitiva se não conseguirem formar um projeto alternativo que consiga uma união dos trabalhadores do campo e da cidade, com os novos personagens com identidade própria, ou seja, com uma cultura que integre as diferenças.

***

No final do mês de março de 2007, João Pedro Stédile, juntamente com intelectuais, religiosos e cerca de sessenta organizações sociais (como o MST, a Via Campesina e a CPT) enviou uma mensagem de apoio à "*Campanha mundial pela defesa das terras e dos territórios indígenas e camponeses autônomos, de Chiapas e do mundo*" lançada pelos zapatistas dias antes e que considerava que "*la tierra y el territorio son más que solo fuentes de trabajo y alimientos: son también CULTURA, COMUNIDAD, HISTORIA, ANCESTROS, SUEÑOS, FUTURO, VIDA y MADRE*".[9] O final da mensagem de Stédile dizia:

---

[8] BETTO, Frei; BOFF, Leonardo. *Mística e espiritualidade.* Rio de Janeiro: Garamond, 2005, p. 35.

[9] Esta campanha é considerada uma nova fase da "outra campanha" zapatista e da *Zezta Internazional*, contando com apoio da Via Campesina e de diversas organizações camponeses e indígenas.

> Y la lucha y resistencia de ustedes, hermanos y hermanas Zapatistas, son para nosotros un aliento, una esperanza. Un combustible social. Por eso, sigan resistiendo. No se desanimen. Cuenten con nosotros. No podemos estar fisicamente, gracias al consulado de México, que es como una oficina gringa en Brasil, pero estamos con ustedes en los ideales, en las ideas, en el espíritu, en comunión, en fraternidad, estamos con ustedes! Seguiremos juntos *Hasta la victoria siempre!*, como quería nuestro padre Che Guevara.

O subcomandante Marcos respondeu à mensagem de apoio com um longo comunicado chamado "*La guerra de conquista sobre el campo mexicano. El nuevo despojo... 5 siglos después*" que termina com estas palavras:

> Cuenta una leyenda reciente que en las sombras de la madrugada en las montañas del sureste mexicano, hombres y mujeres de color moreno sólo tienen en su corazón un temor: el de nada hacer frente a la injusticia. "Los Vigilantes" llaman a estos hombres y mujeres. Son el núcleo duro de Votán Zapata, del guardián y corazón del pueblo. Ellas y ellos son quienes nos cuidan y acompañan. Alguien les pregunta: "De que se trata todo esto?" Ellas y ellos responden: "De ser mejores, de la única forma que es posible ser mejores, es decir, en colectivo". Aunque apenas es un murmullo, la voz de Los Vigilantes se escucha como grito cuando dice: "De ser dignas y dignos, de eso se trata todo esto".[10]

[10] Todos estes comunicados podem ser acessados em http://www.enlacezapatista.ezln.org.mx/la-otr-campana/

BIBLIOGRAFIA

1) Obras teóricas e bibliografia geral:

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
ABRAMSON, Pierre-Luc. *Las utopias sociales en América Latina en el siglo XIX*. México, Fondo de Cultura Económica, 1999.
ALVAREZ, Sonia E; DAGNINO, E; ESCOBAR, A. (orgs.) *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras.* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
ANDRADE, John. *Acção direta: dicionário de terrorismo e activismo político*. Lisboa, Hugin Editores, 1999.
ANDRADE, Oswald de. *A utopia antropofágica.* São Paulo, Globo, 1990.
ARANTES, Paulo Eduardo. *Zero à esquerda.* São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2004.
BACZKO, Bronislaw. "A imaginação social". *Enciclopédia Einaudi,* vol. 5. Lisboa: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1978.
BAKTHIN, Mikhail Mikhailovitch. *A cultura popular na Idade Média e no renascimento: o contexto de François Rabelais.* São Paulo: Hucitec, 1999.
BERNAND, C.; GRUZINSKI, G. *História do novo mundo: da descoberta à conquista, uma experiência européia, 1492-1550.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.
BEER, Max. *História do socialismo e das lutas sociais.* 2 volumes. Rio de Janeiro, Editorial Calvino, 1944.
BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política.* São Paulo, Editora Brasileira, 1987.
BEY, Hakin. *TAZ: Zonas Autônomas Temporárias.* São Paulo: Conrad Editora do Brasil, 2001.
BERCÉ, Yves-Marie. *O rei oculto: salvadores e impostores. Mitos políticos populares na Europa moderna.* São Paulo: Imprensa oficial do Estado, 2003.
BETTO, Frei; BOFF, Leonardo. *Mística e espiritualidade.* 6.ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2005.
BLOCH, Ernest. *O princípio da esperança.* 3 volumes. Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2006.
BOFF, Leonardo. *Teologia do cativeiro e da libertação.* Petrópolis, Vozes, 1987.
BOFF, L. *Ecologia: grito da terra, grito dos pobres.* Rio de Janeiro: Sextante, 2004.
BOSI, Alfredo. *Dialética da colonização.* São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
BOSI, Ecléa. *Memória e sociedade – lembranças de velhos.* São Paulo, Cia das Letras, 1995.
BORRIELLO, L.; CARUANA, E. *Dicionário de mística.* São Paulo: Edições Loyola, 2003.
CAMUS, Albert. *O homem revoltado.* Rio de Janeiro: Record, 1996.
CANCLINI, Nestor García. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.
CANETTI, Elias. *Massa e Poder.* São Paulo: Ed. Universidade de Brasília/Melhoramentos, 1983.
CARDOSO, C. F. *Os métodos da história.* Rio de Janeiro: Graal, 1979.

CARDOSO, C. F.; VAIFAS, R. (orgs.) *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia.* Rio de Janeiro: Editora Campus, 1997.
CARR, Edward H. *Qué es la historia?* México, Seix Barral/Planeta, 1989.
CARVALHO, José Murilo de. *A formação das almas: o imaginário da república no Brasil.* São Paulo, Companhia das Letras, 1990.
CARVALHO, José Murilo de. *Pontos e bordados: escritos de história e política.* Belo Horizonte: Ed. UFMG, 1998.
CASANOVA, Pablo Gonzáles (cord.) *História del movimiento obrero en américa latina.* vol. 1. Ciudad de México, Siglo XXI Editores, 1984.
CASCUDO, Luis da Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro.* Belo Horizonte, Ed. Itatiaia Limitada, 1984.
CASTAÑEDA, Carlos. *Viagem a Ixtlán.* São Paulo, Círculo do Livro, 1972.
CASTAÑEDA, J. G. *La utopía desarmada: intrigas, dilemas y promesas de la izquierda en América Latina*. Buenos Aires: Compañía Editora Espasa Calpe Argentina, ARIEL, 1993.
CASTELLANOS, Nayar López. *Izquierda y neoliberalismo: de México a Brasil.* México, Plaza y Valdes Editores, 2001.
CASTELLS, Manuel. *O poder da identidade.* São Paulo: Paz e Terra, 1999.
CASTORIADIS, Cornelius. *Encruzilhadas do labirinto II – domínios do homem.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
CECEÑA, Ana Esther (comp.) *Hegemonias e emancipações no século XXI.* Buenos Aires: CLACSO, 2005.
COHN, Norman. *Na senda do milênio: milenaristas revolucionários e anarquistas místicos da idade média.* Lisboa: Editorial Presença, 1981.
CUNHA, Euclides da. *Obra completa.* 2 volumes. Rio de Janeiro. Companhia José Aguilar Editora, 1966.
DÁVALOS, Pablo. *Pueblos indígenas, estado y democracia.* Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2005.
DARTON, Robert. *O grande massacre dos gatos, e outros episódios da história cultural francesa.* Rio de Janeiro: Graal, 1986.
DE SOUSA SANTOS, Boaventura. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social: encuentros en Buenos Aires.* Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales – CLACSO, 2006.
DEBORD, Guy. *A sociedade do espetáculo.* Rio de Janeiro, Contraponto, 1997.
DOBRORUKA, Vicente. *História e milenarismo: ensaios sobre tempo, história e milênio.* Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004.
DONATO, Hernâni. *Dicionário das mitologias americanas (incluindo as contribuições míticas africanas).* São Paulo, Cultrix, 1972.
DUBY, Georges. *As três ordens ou o imaginário medieval.* Lisboa: Edições 70, 1971.
DUPAS, Gilberto. *Economia global e exclusão social: pobreza, emprego, estado e o futuro do capitalismo.* São Paulo: Paz e Terra, 1999.
FAUSTO, Boris. *História do Brasil.* São Paulo: Editora da USP, 1994.
FERNANDES, Florestan. *Sociologia crítica e militante.* Octavio Ianni (org.). São Paulo: Expressão Popular, 2004.
FERNÁNDEZ RETAMAR, Roberto. *Pensamiento de nuestra América: autorreflexiones y propuestas.* Buenos Aires: CLACSO, 2006.

FRAZER, James George. *O ramo de ouro.* Rio de janeiro, Editora Guanabara, 1982.
FREIRE, Paulo. *Pedagogia da autonomia: saberes necessários à prática educativa.* São Paulo: Paz e Terra, 1997.
FURET, François. *O passado de uma ilusão: ensaios sobre a idéia comunista no século XX.* São Paulo, Siciliano, 1995.
GALEANO, Eduardo. *As veias abertas da América Latina.* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.
GALEANO, Eduardo. *Memória do fogo I: os nascimentos.* Porto Alegre, L&P, 1996.
GALEANO, Eduardo. *Memória do fogo 2: as caras e as máscaras.* Porto Alegre, L&P, 1997.
GALEANO, Eduardo. *Memória de fogo 3: o século do vento.* Porto Alegre, L&P, 1998.
GARDINER, Patrick. *Teorias da história.* Lisboa. Fundação Calouste Gulbenkian, 1995.
GINZBURG, Carlo. *Mitos, emblemas, sinais: morfologia e história.* São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas.* São Paulo: Cia das Letras, 1987.
GOHN, Maria da Glória. *Teorias dos movimentos sociais: paradigmas clássicos e contemporâneos.* São Paulo, Edições Loyola, 2000.
GORENDER, Jacob. *Marxismo sem utopia.* São Paulo, Editora Ática, 1999.
GRUZINSKI, Serge. *O pensamento mestiço.* São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
GUEVARA, Ernesto Che. *Obras escogidas: 1957-1967.* La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1991.
GUTIERREZ, G. *Teologia da Libertação.* Petrópolis, Vozes, 1987.
HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império.* Rio de Janeiro: Record, 2001.
HARNECKER, Marta. *Tornar possível o impossível: a esquerda no limiar do século XXI.* São Paulo, Paz e Terra, 2000.
HENRIQUES, Júlio. (org.) *Internacional Situacionista: antologia.* Lisboa: Edições Antígona, 1997.
HILL, Christopher. *O mundo de ponta-cabeça: idéias radicais durante a revolução inglesa de 1640.* São Paulo: Companhia das Letras, 1987.
HOBSBAWM, E. J. *Los campesinos y la política.* Barcelona, Editorial Anagrama, 1976.
HOBSBAWM, E. J. *Bandidos.* Rio de Janeiro, Editora Forense-Universitária, 1976.
HOBSBAWM, E. J. *Rebeldes primitivos: estudos de formas arcaicas de movimentos sociais nos séculos XIX e XX.* Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1978.
HOBSBAWM, E. J. *A era dos extremos: o breve século XX: 1914-1991.* São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
HOBSBAWM, E. J. *Sobre história.* São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
HOLLOWAY, John. *Mudar o mundo sem tomar o poder.* São Paulo, Viramundo, 2003.
IANNI, Octavio. "A utopia camponesa". In: *Revista da Universidade de São Paulo (2).* São Paulo, USP, 1986.
IANNI, Octavio. *Enigmas da Modernidade-Mundo.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
IOKOI, Zilda Márcia Grícoli. *Igreja e camponeses: teologia de libertação e movimentos sociais no campo Brasil e Peru, 1964-1986.* São Paulo: Ed. Hucitec, 1996.
JAMESON, Fredric. *A cultura do dinheiro: ensaios sobre a globalização.* Petrópolis, Vozes, 2001.
JÚNIOR, Jorge Cláudio Noel Ribeiro. *A festa do povo: pedagogia de resistência.* Petrópolis, Vozes, 1982.

KROTZ, Esteban. *Utopía*. Cidade do México: Unidad Iztapalapa, 1988.
LE GOFF, Jacques. *O imaginário medieval.* Lisboa: Edições 70, 1990.
LEFEBVRE, H. *Critique de la vie quotidienne.* Paris: Grasset, 1947.
LINHART, Robert. *Lênin, os camponeses, Taylor.* Rio de Janeiro, Editora Marco Zero, 1983.
LOREIRO, Isabel (org.). *O espírito de Porto Alegre.* São Paulo: Paz e Terra, 2002.
LÖWY, Michael. *Redenção e utopia.* São Paulo, Companhia das Letras, 1989.
LÖWY, Michael. *O marxismo na América Latina.* São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 1999.
LÖWY, Michael. *A guerra dos deuses: religião e política na América Latina.* Petrópolis, Vozes, 2000.
LÖWY, Michael; Bensaïd, Daniel. *Marxismo, modernidade e utopia.* São Paulo: Xamã, 2000.
LOVELOCK, J. *Gaia. Um novo olhar sobre a vida na terra.* Lisboa: Edições 70, 1989.
MAGNANI, José Carlos Cantor. "Xamãs na cidade". In: *Religiosidade no Brasil – Revista USP*. São Paulo, USP, 2005.
MANNHEIM, Karl. *Ideologia e utopia: introdução à sociologia do conhecimento.* Rio de Janeiro: Editora Globo, 1950.
MANUEL, E. F; MANUEL, F. P. *El pensamiento utópico en el mundo occidental.* 3 volumes. Madrid, Taurus ediciones, 1984.
MARIÁTEGUI, José Carlos. *Por um socialismo indo-americano: ensaios escolhidos*. Seleção e introdução Michael Lowy. Rio de Janeiro, Editora da UFRJ, 2005.
MARTINS, José de Souza (org.). *Henri Lefevbvre e o retorno à dialética.* São Paulo, Ed. Hucitec, 1996.
MARTINS, José de Souza. *O poder do atraso: ensaios de sociologia da história lenta.* São Paulo, Hucitec, 1999.
MARTINS, M. D. (org.). *O Banco Mundial e a terra: ofensiva e resistência na América Lática, África e Ásia.* São Paulo: Viramundo, 2004.
MARX, K.; ENGELS, F. *A ideologia alemã (Feuerbach).* São Paulo, Editora Hucitec, 1996.
MOURA, Margarida Maria. *Camponeses.* São Paulo: Editora Ática, 1986.
MEIHY, José Carlos Sebe Bom Meihy (org.). *(Re)introduzindo história oral no Brasil.* São Paulo, Xamã, 1996.
MEIHY, J. C. S. B. *Manual de história oral.* São Paulo, Edições Loyola, 2002.
Mística da militância: encontro nacional de fé e política. São Paulo, Editora Rede, 2001.
MONTEIRO, Paula (coord.). *Entre o mito e a história: o V centenário do descobrimento da América.* Petrópolis: Vozes, 1995.
MOORE Jr, Barrington. *As origens da ditatura e da democracia: senhores e camponeses na construção do mundo moderno*. Lisboa: Edições Cosmos, 1975.
MOORE Jr, Barrington. *Injustiça: as bases sociais da obediência e da revolta.* São Paulo: Ed. Brasiliense, 1987.
MÜNSTER, Arno. *Ernest Bloch: uma filosofia da práxis e utopia concreta.* São Paulo: Editora da UNESP, 1993.
OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de; MARQUES, Marta Inez Medeiros (orgs.). *O campo no século XXI: território de vida, de luta e de construção da justiça social.* São Paulo: Editora Casa Amarela e Editora Paz e Terra, 2004.

ONFRAY, Michel. *A política do rebelde: tratado de resistência e insubmissão.* Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
PAZ, Octavio. *O labirinto da solidão e post scriptum.* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984.
PAZ, Octavio. *Miscelánea II.* Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
PÉRET, Benjamin. *Anthologie dês mythes, légendes et contes populaires d'Amérique.* Paris, Éditions Albin Michel, 1989.
PETRAS, James. *Ensaios contra a ordem.* São Paulo, Scritta, 1995.
PETRAS, James. *Armadilha neoliberal: alternativas para a América Latina.* São Paulo: Xamã, 1999.
Popol Vuh: las antiguas historias del Quiche. México, Fondo de Cultura Económica, 1970.
QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O messianismo no Brasil e no mundo.* Prefácio de Roger Bastide. São Paulo: Alfa-Omega, 2003.
RAMONET, Ignácio. *Geopolítica do caos.* Petrópolis, Vozes, 1998.
RAMONET, Ignácio. *Fidel Castro: biografia a duas vozes.* São Paulo, Boitempo, 2006.
RIBEIRO, Darcy. *Os brasileiros: 1. teoria do Brasil.* Petrópolis: Editora Vozes, 1983.
RIBEIRO, Darcy. *Sobre o óbvio.* Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1986.
RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: a formação e o sentido de Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
RUDÉ, George. *A multidão na história: estudo dos movimentos populares na França e na Inglaterra, 1730-1848.* Rio de Janeiro: Campus, 1991.
SADER, Emir (org.). *ALCA: integração, soberania ou subordinação?* São Paulo: Expressão Popular, 2001.
SADER, Emir (coord.) *Enciclopédia contemporânea da América latina e do Caribe.* São Paulo: Boitempo Editorial, 2006.
SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo.* São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
SAINT-PIERRE, Héctor Luis. *A política armada. Fundamentos da guerra revolucionária.* São Paulo, Editora UNESP, 2000.
SÁNCHEZ, Matilde. *Che: um sonho rebelde.* São Paulo: DBA Melhoramentos, 1998.
SANTOS, Milton. *Por uma outra globalização: do pensamento único a consciência universal.* Rio de Janeiro, Record, 2000.
SARTRE, Jean-Paul. *Crítica de la razón dialética.* Tomo I, Buenos Aires: Losada, 1979.
SCOTT, James C. *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos.* México, Ediciones Era, 2004.
SHANIN, Teodor. "A definição de camponês: conceituações e desconceituações – o velho e o novo em uma discussão marxista". In: *Estudos Cebrap* - Trabalho e Dominação. São Paulo/Petrópolis, Cebrap/Vozes, 1980.
SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. (coord.) *Enciclopédia de guerras e revoluções do século XX: as grandes transformações do mundo contemporâneo.* Rio de Janeiro: Elsevier, 2004.
SINGER, Paul. *Utopia militante: repensando o socialismo.* Petrópolis, Vozes, 1998.
SKIRIUS, John.(coord.) *El ensayo hispanoamericano del siglo XX.* México, Fonde de Cultura Económica, 1997.
SOARES, Gabriela Pellegrino. *Reforma liberal e lutas camponesas na América Latina: México e Peru nas últimas décadas do século XIX e princípios do XX.* São Paulo: Humanitas FFLCH/USP, 1999.
SOREL, G. *Reflexões sobre a violência.* São Paulo: Martins Fontes, 1992.

SOTOLONGO CODINA, Pedro Luis. *La revolución contemporánea del saber y la complejidad social: hacia unas ciencias sociales de nuevo tipo.* Buenos Aires: CLACSO, 2006.
SOUZA, Luiz Francisco de. *Socialismo: uma utopia cristã.* São Paulo: Ed. Casa Amarela, 2003.
SQUIRRU, Ludovica. *El libro del destino: Kam Wuj – astrologia maya.* Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 2000.
TADDEI, E., SEOANE, J. (orgs.) *Resistências mundiais: de Seattle a Porto Alegre.* Petrópolis: Vozes, 2001.
TODOROV, Tzvetan. *A conquista da América – a questão do outro.* São Paulo, Martins Fontes, 1983.
THOMPSON, E. P. *Tradición, revuelta y conciencia de clase: estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial.* Barcelona, Editorial Crítica, 1984.
THOMPSON, E. P. *Costumes em comum: estudos sobre a cultura popular tradicional.* São Paulo, Companhia das Letras, 1998.
VALENTE, Waldemar. *Misticismo e região: aspectos do sebastianismo nordestino.* Recife, Ministério da Educação e Cultura, 1963.
VAZ, Henrique C. de Lima. *Experiência mística e filosofia na tradição ocidental.* São Paulo, Edições Loyola, 2000.
VEIGA, José Eli da. *A história não os absolverá nem a geografia.* Campinas, SP: Armazén do Ipê, 2005.
WOLF. Eric. *As guerras camponesas do século XX.* São Paulo, Global, 1984.
WOORTAMANN, Klaas. "Com parente não se neguceia: o campesinato como ordem moral". In: *Anuário Antropológico/87.* Brasília/Rio de Janeiro; Edunb/Tempo Brasileiro, 1987.
WILGES, Irineu. *Cultura religiosa: as religiões no mundo.* Petrópolis, Vozes, 1994.

2) Sobre a história dos movimentos sociais no Brasil e do MST:

ALVES FILHO, Ivan. *Brasil, 500 anos em documentos.* Rio de Janeiro: Mauad, 1999.
ARROYO, Miguel Gonzáles, FERNANDES, Bernardo Mançano. *A educação básica e o movimento social do campo.* Brasília, DF: Articulação Nacional por uma Educação Básica do Campo, 1999.
BARRIGUELLI, José Claudio. *Subsídios à história das lutas no campo em São Paulo (1870-1956) 3 volumes.* São Carlos, Arquivo de História Contemporânea. Ufscar, 1981.
BENJAMIN, César; CALDART, Roseli Salete. *Projeto popular e escolas do campo.* Brasília, DF: Articulação Nacional por uma Escola Básica do Campo, 2000.
BITTENCOURT, Circe. (org.) *Dicionário de datas da história do Brasil.* São Paulo: Contexto, 2007.
BOMBARDI, Larissa M. *O bairro da reforma agrária e o processo de territorialização camponesa.* São Paulo, Dissertação de mestrado apresentada ao Depto. de Geografia, FFLCH/USP. [Publicada em 2004 com o mesmo título pela editora Annablume, São Paulo.]
BORGES, Maria Stela Lemos. *Terra ponto de partida, ponto de chegada: identidade e luta pela terra.* São Paulo: Editora Anita, 1997.

BRANFORD, Sue; ROCHA, Jan. *Rompendo a cerca: a história do MST.* São Paulo: Casa Amarela, 2004.
BRITO, Gilmário Moreira. *Pau de colher: na letra e na voz.* São Paulo: EDUC, 1999.
CALASANS, José. *O estado-maior de Antônio Conselheiro: quase biografias de jagunços.* São Paulo: Edições GRD, 2000.
CALDART, Roseli Salete. *Sem-terra com poesia: a arte de recriar a história.* Petrópolis, Vozes, 1987.
CALDART, Roseli Salete. *Pedagogia do Movimento Sem Terra: escola é mais do que escola.* Petrópolis: Vozes, 2000.
CARAVIAS, José Luís. *Lutar pela terra: inspirações bíblicas para as comunidades camponesas.* São Paulo: Edições Loyola, 1985.
CASTELO BRANCO, Maria Teresa. *Jovens sem-terra: identidades em movimento.* Curitiba: Ed. da UFPR, 2003.
CHANDLER, Billy Jaynes. *Lampião, o rei dos cangaceiros.* Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.
CHAVES, Chistine de Alencar. *A marcha nacional dos sem-terra: um estudo sobre a fabricação do social.* Rio de Janeiro, Relume Dumará: UJRJ, Núcleo de Antropologia, 2000.
COMERFORD, Jonh Cunha. *Fazendo a luta: sociabilidade, falas e rituais na construção de organizações camponesas.* Rio de Janeiro: Relume Dumará: Núcleo de Antropologia da Política, 1999.
COMITÊ DO ANO DE SEPÉ TIARAJU (org.) *Sepé Tiaraju: 250 anos depois.* São Paulo: Expressão Popular, 2005.
DANTAS, Alexsandro Galeno Araújo. *Imagens da terra: por uma poética da luta política.* Dissertação de mestrado em Ciências Sociais. Natal: Universidade Federal do Rio Grande do Norte, 1996.
ESTRELA, Raimundo. *Pau-de-Colher, um pequeno Canudos: conotações políticas e ideológicas.* Salvador, Assembléia Legislativa, 1997.
FACÓ, Rui. *Cangaceiros e fanáticos.* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1972.
FABRINI, João Edmilson. *Assentamentos de trabalhadores sem-terra: experiências de lutas no Paraná.* Marechal Cândido Rondon: LGeo, 2001.
FELICIANO, Carlos A. *O movimento camponês rebelde e a geografia da reforma agrária.* São Paulo, Dissertação de mestrado apresentada ao Depto. de Geografia, FFLCH/USP, 2003.
FERNANDES, Bernardo Mançano. *MST – formação e territorialização.* São Paulo: Hucitec, 1996.
FERNANDES, B. M.; WALTER, Carlos (orgs.). *Josué de Castro: vida e obra.* São Paulo, Expressão Popular, 2000.
FERNANDES, Bernardo Mançano. *A formação do MST no Brasil.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
FERNANDES, Bernardo Mançano. *Questão agrária, pesquisa e MST.* São Paulo, Cortez, 2001.
FIABANI, Adelmir. *Mato, palhoça e pilão: o quilombo, da escravidão às comunidades remanescentes (1532-2004).* São Paulo: Expressão Popular, 2005.
FORMANN, Shepard. *Camponeses: sua participação no Brasil.* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1979.

GERSON, Brasil. *Pequena história dos fanáticos do Contestado.* Rio de Janeiro: Departamento de Imprensa Nacional, 1955.
GOHN, Maria da Glória. *Mídia, Terceiro setor e MST: impactos sobre o futuro das cidades e do campo.* Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
GOHN, Maria da Glória. *Os sem-terra, ONGs e cidadania.* São Paulo, Cortez, 1997.
GORGEN, Frei Sérgio. *Uma foice longe da terra: repressão aos sem-terra em Porto Alegre.* Rio de Janeiro, Petrópolis, 1991.
GUANZIROLI, C. E... [et al.] *Agricultura familiar e reforma agrária no século XXI.* Rio de Janeiro: Garamond, 2001.
HARNECKER, Marta. *Landless people: building a social movement.* São Paulo, Editora Expressão Popular, 2003.
IOKOI, Zilda Márcia Grícoli. “As lutas camponesas no Rio Grande do Sul e a formação do MST”. In: Revista Brasileira de História 22, *Estruturas agrárias e relações de poder.* São Paulo: ANPUH, Marco Zero, mar/ago de 1991.
IOKOI, Zilda Márcia Grícoli [et al.] *Vozes da terra: histórias de vida dos assentados rurais de São Paulo.* São Paulo: Fundação Itesp, 2005.
JULIÃO, Francisco. “Que são as ligas camponesas ?” *Cadernos do povo brasileiro 1.* Rio de Janeiro: Ed. Civilização Brasileira, 1962.
JUSTO, Marcelo Gomes. *“Exculhidos”: ex-moradores de rua como camponeses num assentamento do MST.* Tese apresentada ao Depto. de Geografia da FFLCH/USP. São Paulo, 2005.
KOLLING, Edgar J., NÉRY, Irmão, MOLINA, Mônica C. (org.) *Por uma educação básica do campo.* Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 1999.
LEITE, Sérgio (coord.). *Impactos dos assentamentos: um estudo sobre o meio rural brasileiro.* Brasília: Instituto Interamericano de Cooperação para a Agricultura – Núcleo de Estudos Agrários e Desenvolvimento Rural. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
LEVINE, Robert. *O sertão prometido: o massacre de Canudos no nordeste brasileiro.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995.
LINHARES, Maria Yedda Leite. *Terra prometida: uma história da questão agrária no Brasil.* Rio de Janeiro: Campus, 1999.
LUGON, Clovis. *A república “comunista” cristã dos guaranis 1610-1768.* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1976.
MACHADO, Paulo Pinheiro. *Lideranças do Contestado: a formação e a atuação das chefias caboclas.* Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.
MARIANA, Fernando Bonfim. *Autonomia, cooperativismo e movimento dos trabalhadores rurais sem terra (MST): contribuições educativas para autogestão e pedagogias do levante.* Dissertação de mestrado – Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo. São Paulo, USP, 2003.
MARQUES, M. I. M. *De sem-terra a “posseiro”, a luta pela terra e a constituição do território camponês no espaço da reforma agrária: o caso dos assentamentos nas fazendas Retiro e Velha – GO.* Tese de doutorado – Departamento de Geografia FFLCH. São Paulo: ESP, 2000.
MARTINS, José de Souza. *Os camponeses e a política no Brasil: as lutas sociais no campo e seu lugar no processo político.* Petrópolis: Editora Vozes, 1981.
MARTINS, José de Souza. *O sujeito oculto: ordem e transgressão na Reforma Agrária.* Porto Alegre, UFRGS, 2003.

MARTINS, José de Souza. *Reforma agrária: o impossível diálogo.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004.
MAURO, Gilmar. *Capitalismo e luta política no Brasil: na virada do milênio.* São Paulo: Xamã, 2001.
MEINCKE, Silvio. *Luta pela terra e reino de Deus.* São Leopoldo: Editora Sinodal, 1988.
MEIRELLES, Domingos. *As noites das grandes fogueiras: uma história da Coluna Prestes*. Rio de Janeiro, Record, 1995.
MÉLIGA, Laerte Dorneles. *Encruzilhada Natalino.* Porto Alegre: Editora Vozes, 1982.
MONTEIRO, Duglas Teixeira. *Os errantes do novo século: um estudo sobre o surto milenarista do Contestado.* São Paulo: Duas Cidades, 1974.
MOREL, Edmar. *A revolta da chibata.* Rio de Janeiro: Graal, 1979.
MORISSAWA, Mitsue. *A história da luta pela terra e o MST.* São Paulo: Expressão Popular, 2001.
MOURA, Clóvis. *Quilombos: resistência ao escravismo.* São Paulo: Ática, 1993.
MOURA, Clóvis. *Sociologia política da guerra camponesa de Canudos: da destruição do Belo Monte ao aparecimento do MST.* São Paulo, Ed. Expressão Popular, 2000.
MUSUMECI, Leonarda. *O mito da terra liberta.* São Paulo, Vértice-ANPOCS, 1988.
NARBER, Gregg. *Entre a cruz e a espada: violência e misticismo no Brasil rural.* São Paulo: Editora Terceiro Nome, 2003.
NOVA, Cristiane; NÓVOA, Jorge (orgs.). *Carlos Marighella: o homem por trás do mito.* São Paulo: Editora UNESP, 1999.
OLIVEIRA FILHO, Moacyr de. *Rio Maria: a terra da morte anunciada.* São Paulo: Ed. Anita Garibaldi, 1991.
OLIVEIRA, Ariovaldo U. "A longa marcha do campesinato brasileiro: movimentos sociais, conflitos e Reforma Agrária". In: *Estudos avançados – Dossiê Desenvolvimento Rural.* São Paulo: Instituto de Estudos Avançados/USP, vol.15, n.43, 2001, pp. 185-206.
OLIVEIRA, Ariovaldo U. *A geografia das lutas no campo.* São Paulo: Contexto, 1994.
PAVAN, Dulcinéia. *As Marias sem-terras – trajetórias e experiências de vida de mulheres assentadas em Promissão – SP – 1985/1996.* Dissertação de mestrado em História da PUC – SP, 1998.
PÉRET, Benjamin. *O quilombo dos Palmares.* Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2002.
QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil.* Petrópolis, Vozes, 1973.
RAMOS, Danilo Paiva. *Nervos da terra: histórias de assombração e política entre os sem terra de Itapetininga-SP.* Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social). São Paulo, USP, 2006.
SANTOS, Andrea Paula dos; RIBEIRO, S. L. S. *Vozes da marcha pela terra.* São Paulo: Edições Loyola, 1998.
SANTOS, Andréa Paula dos. *Reforma Agrária entre a polarização, a negociação e o conflito: resistência e participação do MST nos governos do PT do Mato Grosso do Sul e do Rio Grande do Sul (1999-2002).* Tese. (Doutorado em História Econômica). São Paulo, USP, 2003.
SANTOS, Maria Januária Vilela. *A Balaiada e a insurreição de escravos no Maranhão.* São Paulo, Ática, 1983.
SCHREINER, Davi Felix. *Entre a exclusão e a utopia: um estudo sobre os processos de organização da vida cotidiana nos assentamentos rurais (região sudoeste / oeste do*

Paraná). Tese de doutoramento na linha de pesquisa História dos Movimentos e relações Sócias FFLCH – USP. São Paulo, 2002.
SCHWENGBER, Ângela Maria. *Resistência e Utopia: resgatando e transformando culturas: reflexões sobre trajetórias do Movimento Sem Terra – MST – Brasil e da "Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos" – CIOAC – México.* Dissertação (Mestrado em Integração da América Latina). São Paulo, USP/PROLAM, 2000.
SILVA, Edvaneide Barbosa da. *Educação e reforma agrária: práticas educativas de assentamentos do sudoeste paulista.* São Paulo: Xamã, 2004.
SILVA, Émerson Neves da. *Formação e ideário do MST.* São Leopoldo, Editora da Unisinos, 2004.
SILVA, Maria Aparecida de Moraes. *Errantes do fim do século.* São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1999.
STÉDILE, João Pedro (org.). *A questão agrária hoje.* Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1994.
STÉDILE, João Pedro; FREI SÉRGIO. *A luta pela terra no Brasil.* São Paulo, Scitta, 1996.
STÉDILE, João Pedro (org.) *A reforma agrária e a luta do MST.* Petrópolis, Vozes, 1997.
STÉDILE, João Pedro. *A questão agrária no Brasil.* São Paulo, Atual, 1997.
STÉDILE, João Pedro; FERNANDES, B. M. *Brava gente: a trajetória do MST e a luta pela terra no Brasil.* São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 1999.
STÉDILE, João Pedro (org.). *História e natureza das ligas camponesas.* São Paulo, Expressão Popular, 2002.
STÉDILE, João Pedro (org.). *A questão agrária no Brasil: o debate tradicional – 1500-1960* (vol. 1). São Paulo: Expressão Popular, 2005.
STÉDILE, João Pedro (org.). *A questão agrária no Brasil: o debate na esquerda (1960-1980).* (vol. 2). São Paulo: Expressão Popular, 2005.
STÉDILE, João Pedro (org.). *A questão agrária no Brasil: programas de reforma agrária (1960-2003).* (vol. 3). São Paulo: Expressão Popular, 2005.
STRAPAZZON, João Paulo Lajus. *"E o verbo se fêz terra": movimento de trabalhadores rurais sem terra (SC) 1980-1990.* Dissertação. (Mestrado em Sociologia política). Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina, 1996.
TURATTI, Maria Cecília Manzoli. *Os filhos da lona preta: identidade e cotidiano em acampamentos do MST.* São Paulo: Alameda, 2005.
VARGAS, Sebastião. "Desdobramentos da pedagogia da terra" in: *Educação no MST – Balanço dos 20 anos.* Boletim de Educação. São Paulo, Iterra/MEC/MDA, 2004, pp. 55-62.
VARGAS LLOSA, Mario. *A guerra do fim do mundo.* São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
VÁRIOS AUTORES. *Guerrilha do Araguaia.* São Paulo: Editora Anita Garibaldi, 2005.
VENDRAMINI, Célia Regina. *Consciência de classe e experiências sócio-educativas do movimento dos trabalhadores rurais sem-terra.* Tese. (Doutorado em Educação). São Carlos: Universidade Federal de São Carlos, 1997.
VINHAS DE QUEIROZ, Maurício. *Messianismo e conflito social: a guerra sertaneja do Contestado (1912-1916).* Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1966.
WELCH, Cliff & GERALDO, Sebastião. *Lutas camponesas no interior paulista: memórias de Irineu Luís de Moraes.* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1992.
WRIGHT, Angus Lindsay. *To inherit the earth: the landless movement and the struggle for a new Brazil.* Canadá: Foodfirst books, 2003.

3) Sobre a história mexicana e o EZLN:

ACOSTA, Virginia García; FLORESCANO, Enrique. *Mestizajes tecnológicas y cambios culturales en México.* México: CIESAS, 2004.

ALFARO, Guillermo Gabino Vázquez. *Zapata, Carranza y Villa.* México, Ed. PAC, 1994.

ALIMONDA, Héctor. *A revolução mexicana.* São Paulo, Guerra e Paz, 1986.

AVILÉS, Jaime; MINÀ, Gianni. *Marcos y la insurrección zapatista: la "revolución virtual" de un pueblo oprimido.* México, Editorial Grijalbo, 1998.

AZUELA, Mariano. *Los de abajo.* ALLCA/Fondo de Cultura Económica, 1996.

BATALLA, Guillermo Bonfil. *México profundo: una civilización negada.* Cidade do México, D.F: Editorial Grijalbo, 1994.

BATALLA, Guillermo Bonfil. (org.) *Mi pueblo durante la Revolución.* México, Instituto Nacional de Antropología e História Córdoba 45, 1985.

BRADING, David A. *Mito y profecía en la historia de México.* México: FCE, 2004.

BRICKER, Victoria Reifler. *El cristo indígena, el rey nativo: el sustrato histórico de la mitologia del ritual de los mayas.* México, Fondo de Cultura, 1993.

BUENROSTRO Y ARELLANO, Alejandro. *As raízes do fenômeno Chiapas: o já basta da resistência zapatista.* São Paulo, Alfarrábio Editora, 2002.

BUENROSTRO Y ARELLANO, Alejandro; OLIVEIRA, Ariovaldo Umbelino de. (org.) *CHIAPAS: construindo a esperança.* São Paulo: Paz e Terra, 2002.

CAM, Jorge Lora. *El EZLN y Sendero Luminoso: radicalismo de izquierda y confrontación político-militar en América Latina.* México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1999.

CAMÍN, Héctor Aguilar. *À sombra da Revolução Mexicana: história mexicana contemporânea, 1910-1989.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2000.

CAMÍN, Héctor Aguilar. *México: a cinza e a semente.* São Paulo: Bei Comunicação, 2002.

CHÁVEZ, A. H. *México: una breve historia del mundo indígena al siglo XX.* México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

CHIPTIK, San Miguel. *Testimonios de una comunidad tojolabal.* Edicíon bilingüe español-tojolabal. México, Siglo Veintiuno Editores, 1998.

CHOMSKY, N. (et alli) *Chiapas insurgente: 5 ensayos sobre la realidad mexicana.* Tafalla, Txalapartaren, 1995.

DE LA GRANGE, Bertrand; RICO, Maite. *Marcos, la genial impostura.* México: Aguilar, 1997.

DE LELLA, C.; EZCURRA, A. M. (comp.) *Chiapas: entre la tormenta y la profecía.* Buenos Aires, Instituto de Estudios y Acción Social, 1994.

DÍAZ, Carlos Tello. *La rebelión de las cañadas.* México: Cal y Arena, 1995.

DÍAZ-POLANCO, Héctor. *La rebelión zapatista y la autonomia.* México, Siglo Veiteuno Editores, 1997.

DOMÍNGUEZ, Enésimo Hidalgo. *Tras los pasos de una guerra inconclusa (doce años de militarización en Chiapas).* San Cristóbal de las Casas, Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria, 2006.

DOREA, Guga. *O Zapatismo e a guerrilha midiática.* (mimeo.)

DOSSIER SOBRE CHIAPAS. *Los hombres sin rostro: cronología, comunicados, entrevistas, acuerdos de paz y artículos de opinión en torno al conflicto chiapaneco, de enero a abril de 1994.*
DUNN, H. H. *Zapata.* Rio de Janeiro. Ed. Civilização Brasileira, 1964.
FALCÓN, Maricela Ayala. *El bulto ritual de mundo perdido, Tikal.* México, UNAM, 2002.
FARFÁN, Carolina Rivera. (et alli) *Diversidad religiosa y conflicto en Chiapas: intereses, utopías y realidades.* México: CIESAS, UNAM, COCyTECH, 2005.
FAZIO, Carlos. *Samuel Ruiz: el caminante.* México, Dirca Impresores, 1994.
FLORESCANO, E. *Memoria mexicana.* México: FCE, 2002.
FLORESCANO, Enrique. (coord.) *Mitos Mexicanos.* México: Taurus, 2001
FLORESCANO, Enrique. *La historia y el historiador.* México: FCE, 2003.
FUSER, Igor. *México em transe.* São Paulo: Scritta, 1995.
GARCÍA DE LÉON, Antonio. *Resistência y utopía: memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías acaecidas en la provincia de Chiapas durante los últimos quinientos años de su historia* (2 vols.). México, Ediciones Era, 1985.
GENNARI, Emilio. *EZLN: os passos de uma rebeldia.* São Paulo: Expressão Popular, 2005.
GEPETTO, Luis Condearena. *Chiapas: el despertar de la esperanza.* México, Gráficas Lizarra, 1997.
GILLY, Adolfo. *La revolución interrumpida – México, 1910-1920: una guerra campesina por la tierra y el poder.* México, Ediciones “El Caballito”, 1971.
GILLY, Adolfo. *Chiapas: la razón ardiente: ensaios sobre la rebelión del mundo encantado.* México, Ediciones Era, 1998.
GÓMEZ, Armando Sánchez. (coord.) *Sk´ejimol yut yo’on xch’ulel balamil. Sk’ayojil yut xch’ulel yot’an lum k’inal. Canto desde el corazón de la naturaleza.* San Cristóbal de las Casas, Editorial Fray Bartolomé de las Casas, 2002.
GRANGE, Bertrand de la; RICO, Maite. *Marcos, la genial impostura.* México, Nuevo Siglo, 1997.
HARVEY, Neil. *La rebelión de Chiapas: la lucha por tierra y la democracia.* México, Ediciones Era, 2000.
KATZ, Friedrich. (coord.). *Revuelta, rebelión y revolución. La lucha rural en México del siglo XVI al siglo XX.* México, Ediciones Era, 2004.
KRAUZE, Enrique. *Emiliano Zapata: el amor a la tierra.* México, Fondo de cultura Económica, 1987.
KRAUZE, Enrique. *Francisco Villa: entre el ángel y el fierro.* México, Fondo de Cultura Económica, 1996.
LAS CASAS, Frei Bartolomé. *O paraíso destruído: brevíssima relação da destruição das Índias.* Porto Alegre: L&PM, 2001.
LE BOT, Yvon. *La guerre en terre maya: communauté, violence et modernité au Guatemala (1970-1992).* Paris, Éditions Karthala, 1992.
LE BOT, Yvon. *Le rêve zapatiste.* Paris, Seuil, 1997.
LENKERSDORF, CARLOS. *Cosmovísion Maya.* México: Centro de Estúdios Antropológicos, Científicos, Artísticos, Tradicionales y Lingüísticos, 1999.
LENKERSDORF, Carlos. *Los hombres verdaderos: voces y tetimonios tojolabales.* México, Siglo Veitiuno Editores, 1996.
LÓPEZ Y RIVAS, Gilberto. *Autonomías: democracia o contrainsurgencia.* México, Ediciones Era, 2004.

LÓPEZ-AUSTIN, Alfredo. *El pasado indígena.* México: FCE, COLMEX, FHA, 2001.
Memorial de Chiapas: pedacitos de historia. Prólogo del Subcomandante Marcos. México, La Jornada Ediciones, 1997.
MAGÓN, Ricardo Flores. *A revolução mexicana.* São Paulo, Editora Imaginário, 2003.
MONROY, Mario B. (org.). *Pensar Chiapas, repensar Mexico: reflexiones de las ONGs mexicanas sobre el conflicto* México: Impretei, 1994.
MONTEMAYOR, C. *Chiapas, la rebelión indígena de México.* México: Joaquín Mortiz, 1997.
MORENO, W. Jimenez. *Historia de México: una sintesis.* México, Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1962.
NAVARRO, Luis Hernández & HERRERA, Ramón Vera. *Acuerdos de San Andrés.* México, Ediciones Era, 1998.
NUNES, Américo. *As revoluções do México.* São Paulo, Ed. Perspectiva, 1980.
OPPENHEIMER, Andrés. *México: en la fronteira del caos – la crisis de los noventa y la esperanza del nuevo milenio.* México, Javier Vergara Editor, 1996.
ORTIZ, P. H. F. *Zap@tistas on-line: uma análise sobre o conflito em Chiapas, sua presence na Internet e a cobertura da imprensa mexicana, Argentina e brasileira.* (Dissertação em Jornalismo) – Departamento de Jornalismo e Editoração - Escola de Comunicações e Artes – CJE/USP. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1997.
PHELAN, John Leddy. *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo.* México, UNAM, 1978.
PORRO, Antonio. *Messianismo Maya no período colonial.* São Paulo: FFLCH-USP, 1991.
QUINTANAR, Andrea Sánchez. *Reencuentro con la historia: teoría y praxis de su enseñanza en México.* México, UNAM, 2004.
RAMIREZ, Arturo Langle. *El ejército villista.* México, INAH, 1961.
RAMÍREZ, Gloria Muñoz. *EZLN: 20 y 10 el fuego y la palabra.* México: Monte Albán S.A., 2003.
REED, Nelson. *La guerra de castas de Yucatan.* México: Biblioteca Era, 1971.
REED, John. *México Rebelde.* Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 1978.
REINA, Letícia. *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906).* México: Siglo XXI, 1986.
RODRÍGUEZ, Violeta R. Núñez. *Por la tierra en Chiapas... El corazón no se vence: historia de la lucha de una comunidad maya-tojolabal para recuperar su natik lu'um, su Madre Tierra.* México, Plaza y Valdés, 2004.
ROJAS, Carlos Antonio Aguirre (et. al.). *Chiapas en perspectiva histórica.* Espanha, El Viejo Topo, 2002.
SHORRIS, Earl. *Pancho Villa: revolucionário mexicano.* Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1983.
SOLANO, Xochitl Leyva; FRANCO, Gabriel Ascencio. *Lacandonia al filo del agua.* México: CIESAS, UNAM, FCE, 2002.
MATTIACE, S. L. (et al.) *Tierra, libertad y autonomía: impactos regionales del zapatismo en Chiapas.* México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2002.
VERA, Ramón. "El infinito devenir de lo nuevo". In: *CHIAPAS* n. 4. México, 1997.
VILLA, Marco Antonio. *Francisco Pancho Villa: uma liderança da vertente camponesa na revolução Mexicana.* São Paulo: Ícone, 1992.

VIQUEIRA, Juan Pedro. (ed.) *Chiapas: los rumbos de otra historia.* México, CIESAS, 2002.
VOS, Jan de. (coord.) *Viajes al desierto de la soledad: un retrato hablado de la Selva Lacandona.* México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2003.
VOS, Jan de. *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona.* México: FCE, CIESAS, 2002.
Vozes do espelho: contos, poemas e desenhos do zapatismo para construir o futuro. Tradução de Amparo Ibáñez et al. São Paulo: Espelho Br, 2001.
Vozes do espelho: contos, poemas e desenhos do zapatismo para construir o futuro. São Paulo: Espelho Br, 2001.
WASSERSTROM, Robert. *Clase y sociedad en el centro de Chiapas.* México, Fondo de Cultura, 1992.
WOMACK JR, Jonh. *Zapata y la revolución mexicana.* México: Siglo Veintiuno, 1984.
WOMACK, John. *Chiapas, el obispo de San Cristóbal y la revuelta zapatista.* México, Cal y Arena, 1998.
Zapata: iconografía. México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
ZÁRATE HERNÁNDEZ, José Eduardo. *Los señores de utopía. Etnicidad política en una comunidad phurhépecha: Ueamuo-Santa Fe de la Laguna.* Zamora, Mich.: El Colegio de Michoacán; CIESAS, 1994.

FONTES:

Publicações do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra - MST

1) Série cadernos vermelhos

MST. *Sobre o método revolucionário de direção.* São Paulo, 1987.
MST. *Normas gerais do MST.* São Paulo, 1989.
MST. *Manual de organização dos núcleos.* São Paulo, 1990.
MST. *Como organizar a massa.* São Paulo, 1991.
MST. *Documento Básico do MST.* São Paulo, 1991.
MST. *Disciplina.* São Paulo, 1992.
MST. *Alianças*. São Paulo, 1993.
MST. *Che e os quadros de direção.* São Paulo, s.d.
MST. *Marcha popular pelo Brasil.* São Paulo, s.d.
MST. *MST: a luta pela reforma agrária e por mudanças sociais no Brasil.* São Paulo, 2005.

2) Publicações diversas

BOGO, Ademar. *Lições da luta pela terra*. Salvador: Memorial das Letras, 1999.
BOGO, Ademar. *Gerações: coletânea de poesias.* São Paulo, MST, 2002.
BOGO, Ademar. *Arquiteto de sonhos.* São Paulo, Expressão Popular, 2003.
BOGO, A.; BETTO F.; BOFF, L. "Valores de uma prática militante". *Consulta popular – cartilha nº 9.* Editoração Secretaria Operativa da Consulta Popular, 2000.
BETTO, Frei. Carta aos semeadores de poesia. São Paulo, mimeo, sem data.
BUZETO, Marcelo. O papel da juventude nos processos revolucionários da América Latina. MST/São Paulo, mimeo, sem data.
CASTRO, Luiz Beltrame de. *Sonho com a Terra.* São Paulo, Fundação Instituto de Terras do Estado de São Paulo, 2002.
COLETIVO NACIONAL DE CULTURA - MST. *Nosso jeito de cantar: livro de canções populares e da Terra*. São Paulo, ANCA, 2001.
MATHEUS, Delwek. "Uma outra concepção de assentamento de reforma agrária: a comuna da terra". *Trabalho de conclusão de curso de realidade brasileira a partir dos grandes pensadores brasileiros*. FSS/UFJF/MG - MST.
MAURO, Gilmar. *Elementos histórico para entender a conjuntura e desafios para acumular forças*. São Paulo, mimeo, dezembro de 2004.
MAURO. *Elementos de debate da estratégia e organicidade – a construção do poder popular*. Mimeo, janeiro de 2006.
MST. *Calendário histórico dos trabalhadores.* São Paulo, Setor de educação/Formação, 1999.
MST. *O MST: a luta pela reforma agrária e por mudanças sociais no Brasil (documentos básico)* São Paulo, 2005.
MST. *Cartas de amor – encontro estadual dos 20 anos do MST/PR.* Curitiba, 2004.

MST. “Cartilha de estudo: a organicidade e o planejamento – 1984-2004”. *MST 20 anos de lutas, conquistas e dignidade*. Curitiba, 2004.
MST. *Compromisso com o futuro*. Curitiba, 2004.
MST. *Os princípios e os objetivos do MST*. Curitiba, 2004.
MST. *A arte de seguir em frente*. São Paulo, 1999.
MST. O legado de Che Guevara. *Jornada de solidariedade e de trabalho voluntário.* São Paulo, sem data.

3) Cadernos do Iterra

INSTITUTO TÉCNICO DE CAPACITAÇÃO E PESQUISA DA REFORMA AGRÁRIA. Projeto Pedagógico. (Cadernos do ITERRA nº 02). Veranópolis, 2001.
INSTITUTO TÉCNICO DE CAPACITAÇÃO E PESQUISA DA REFORMA AGRÁRIA. Reflexões sobre a prática. (Cadernos do Iterra nº 05). Veranópolis, 2002.
MST. *Canudos não se rendeu – 100 anos de luta pela terra.* São Paulo: MST, 1998.
MST. Como trabalhar a mística do MST com as crianças. *Boletim da Educação nº 03.* São Paulo, 1993.

4) Cadernos de formação

MST. A política fundiária do governo. *Caderno de Formação n. 01.* São Paulo, 1984.
MST. Documentos sobre a questão da terra. *Cadernos de Formação n. 02.* São Paulo, 1984.
MST. A Constituição interessa aos trabalhadores rurais. *Cadernos de Formação nº 03.* São Paulo, 1985.
MST. O Plano Nacional de Reforma Agrária e Movimentos dos Trabalhadores Rurais Sem Terra. *Cadernos de Formação nº 04.* São Paulo, 1985.
MST. MST: como se organiza. *Cadernos de Formação nº 05.* São Paulo, 1985.
MST. O papel de assessor e da secretária. *Cadernos de Formação nº 06.* São Paulo, 1985.
MST. Ações de massa. *Cadernos de Formação nº 07.* São Paulo, 1985.
MST. O papel da Igreja nos movimentos popular. *Cadernos de formação nº 08.* São Paulo, 1985.
MST. Terra não se ganha, se conquista. *Caderno de Formação nº 09.* São Paulo, 1986.
MST. A luta continua: como se organiza os assentados. *Caderno de Formação nº 10.* São Paulo, 1986.
MST. Elementos sobre a organização do campo. *Adernos de Formação. nº 11.* São Paulo, 1986
MST. 3º Encontro Nacional – Nossas prioridades: organização de base; formação dos companheiros; articulação com a cidade: organização dos assentados. *Cadernos de formação nº 12.* São Paulo, 1987.
MST. Nossa força depende de nossa dedicação. *Cadernos de Formação nº 13.* São Paulo, 1987.
MST. Calendário histórico dos trabalhadores: a nossa luta é nossa história. *Caderno de Formação nº 19.* São Paulo, 1993.
MST. Dicas para buscar eficiência. *Caderno de Formação nº 22.* São Paulo, 1994.
MST. Preparação dos encontros estaduais e 9º Encontro Nacional do MST. *Cadernos de Formação nº 25.* São Paulo, 1997.

MST. A vez dos valores. *Cadernos de Formação nº 26.* São Paulo, 1998.
MST. Mística: uma necessidade no trabalho popular e organizativo. *Caderno de Formação n.º 27.* São Paulo, 1998.
MST e CONFEDERAÇÃO DAS COOPERATIVAS DE REFORMA AGRÁRIA DO BRASIL LTDA. Pequenas histórias para entender economia política. *Cadernos de Formação nº 28.* São Paulo, 1998.
MST. Gênese e desenvolvimento do MST. *Cadernos de Formação nº 30.* São Paulo, 1998.
MST. O movimento camponês no Brasil e a luta pela reforma agrária. *Caderno de Formação nº 31.* São Paulo, 1999.
MST. Método de organização. *Caderno de Formação nº 35.* São Paulo, 2000.
MST. MST e a cultura. *Caderno de Formação nº 34.* São Paulo, 2000.

5) Caderno de experiências históricas da cooperação

MST. O cooperativismo no pensamento marxista. *Caderno de experiências históricas da cooperação nº 02.* São Paulo, 2000.
MST. As experiências clássicas de cooperação agrícola. *Caderno de experiências históricas de cooperação nº 03.* São Paulo, 2000.

6) Cadernos de educação:

MST. Jogos e brincadeiras infantis. *Cadernos de Educação nº 07.* São Paulo, 1996.
MST. Princípios de educação no MST. *Cadernos de Educação nº 08.* São Paulo, 1996.
MST. Ocupando a bíblia. *Cadernos de Formação nº 10.* São Paulo, 2000.

7) Coleção fazendo história

MST. A comunidade dos gatos e o dono da bola. *Coleção fazendo história nº 01.* São Paulo, 1995.
MST. Zumbi: comandante guerreiro. *Coleção fazendo história nº 02.* São Paulo, 1995.
MST. A história da luta de todos. *Coleção fazendo história nº 03.* São Paulo, 1996.
MST. Ligas camponesas. *Coleção fazendo história nº 04.* São Paulo, 1997.
MST. Nossa turma na luta pela terra. *Coleção fazendo história nº 05.* São Paulo, 1998.
MST. Semente. *Coleção fazendo história nº 06.* São Paulo, 2000.
MST. História do menino que lia o mundo. *Coleção fazendo história nº 07.* São Paulo, 2000.
MST. *Canções da luta.* São Paulo, MST, 1992.
MST. *Desenhando o Brasil: resultados do 1º Concurso Nacional de redações e desenhos.* São Paulo, MST, 1999.
MST. Nossos valores. *Pra soletrar a Liberdade nº 01.* São Paulo, 2000.
MST. Somos Sem Terra. *Pra soletrar a Liberdade nº 02.* São Paulo, 2001.

8) Coleção dos lutadores

MST. *Che Guevara vive*. São Paulo: MST, 1998.
MST. *Marighella vive.* São Paulo: MST, 1998.

MST. *Paulo Freire vive: um educador do povo.* São Paulo: MST, 2001.

9) Coleção saber e fazer

MST. A questão da mística no MST. *Coleção saber e fazer nº 2.* São Paulo, 1991
MST. Os vícios e as formas de superá-los. *Coleção saber e fazer nº 03.* São Paulo, 1991.
MST. Os princípios organizativos. *Coleção saber e fazer nº 05.* São Paulo, 1991.
MST. *Calendário histórico dos trabalhadores.* São Paulo, 1999.
MST *Norma gerais.* Texto para discussão nas instâncias, acampamentos e assentamentos. São Paulo, 2001.
MST. *A força que anima os militantes.* São Paulo, 1994.
MST. *O plano neoliberal do governo FHC e as emendas na constituição: porque os trabalhadores são contra*. São Paulo, 1993.
MST. *Governo FHC: alienação e submissão da Nação.* São Paulo: MST, 2001.
MST. *Canções da luta.* São Paulo, 1992.

Sítios eletrônicos:

Centro de Mídia Independente (www.midiaindependente.org)
Comissão Pastoral da Terra (www.cptnac.com.br/conflitos/index/htm)
Fórum Social Mundial (www.forumsocialmundial.org.br)
Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (www.ibge.gov.br)
Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra (www.mst.org.br)

Exército Zapatista de Libertação Nacional - EZLN:

Os comunicados e documentos emitidos pelo EZLN foram acessados via Internet nos seguintes endereços eletrônicos consultados (e-mails e sites da Web):

Ejército Zapatista de Liberación Nacional (www.ezln.org.mx)

Algumas das principais listas de discussão e “*sites*” mexicanos com informações sobre Chiapas e o EZLN:

FZLN - Frente Zapatista (http://spin.com.mx/~floresu/FZLN);
Congreso Nacional Indígena - CNI (http://www.laneta.apc.org/cni);
Chiapas para el Mundo(http://planet.com.mx/~chiapas);
La Jornada en Internet (http://serpiente.dgsca.unam.mx/jornada);
Revista Proceso (http://www.proceso.com.mx).

Endereços de “*sites*” na *Web* com informações sobre o EZLN:
Ya Basta! (http://www.ezln.org)
PeaceNet (http://www.igc.apc.org/peacenet);
Acción Zapatista (http://www.utexas.edu/students/nave);
ZapNet (http://www.actlab.utexas.edu/~zapatistas/index.html);

Endereços de alguns "*sites*" que conformam a rede zapatista de solidariedade:
Canadian Solidarity Net
(http://www.physics.mcgill.ca/õscarh/EncuentroIntercontinental);
EZLN-it (http://www.ecn.org/ezln-it);
Zapatista! (http://vivaldi.nexus.it/commerce/tmcrew/chiapas/chiapas.htm);
Zap (http://www.geocities.com/CapitolHill/3849/zap.html);
EZLN: Tierra y Libertad (http://clinamen.ff.tku.ac.jp/EZLN/INDEX.html);
IAN - Initiatives Against Neoliberalism (http://www.icf.de/yabasta/neolib.htm);
NCDM - National Commision for Democracy in Mexico
(http://www.igc.apc.org/ncdm);
Viva Zapata! (http://www.anet.fr/~aris/zapata.html);
Zapata-Mexico Solidarity Commitee of Amsterdam, Holland
(http://www.dds.nl/~noticias/prensa/zapata);
Chiapas Menu - Indigenous Peoples of Mexico
(http://www.indians.org/welker/chiapas2.htm);
Sipaz - International Service for Peace (http://www.nonviolence.org/sipaz);
Softbomb (http://ccwf.cc.utexas.edu/~ifki311/softbomb/soft1.html).

A página Web do "II Encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo" está em: http://www.pangea.org/encuentro.
As informações sobre a formação da "RICA- Red Intercontinental de Comunicación Alternativa" estão no mesmo endereço da página Web de "Acción Zapatista" em: http://www.utexas.edu/ftp/students/nave/RICA.htmnl, e a lista "Zapatismo" pode ser contatada através dos seguintes endereços de e-mail:
zapatismo@mcfeeley.cc.utexas.edu ou nave@uts.cc.utexas.edu

Em versão impressa o autor consultou principalmente:

BRIGE, Marco F.; DI FELICE, Massimo (orgs.). *Votán-Zapata: a marcha indígena e a sublevação temporária.* São Paulo: Xamã, 2002.
DI FELICE, Massimo; MUNÕZ, Crustobal (orgs). *A revolução invencível: cartas e comunicados do subcomandante Marcos e do Exército Zapatista de Libertação Nacional.* São Paulo: Boitempo Editorial, 1998.
DOSSIER SOBRE CHIAPAS. *Los hombres sin rostro: cronología, comunicados, entrevistas, acuerdos de paz y artículos de opinión en torno al conflicto chiapaneco, de enero a abril de 1994.* México, SIPRO, 1994.
EZLN. *Crónicas intergal*ácticas: primer encuentro Intercontinental por la Humanidad y contra el Neoliberalismo. México: Planeta Tierra, 1998.
EZLN: Documentos y comunicados. Tomos 1,2,3,4 e 5 (de janeiro de 1994 a abril de 2001). Prólogo de Antonio García de Léon e Carlos Monsiváis. México, Ediciones Era.
GILLY, Adolfo; MARCOS, Subcomandante; GINZBURG, Carlo. *Discusión sobre la historia.* México, Taurus, 1995.
La revuelta de la memoria: textos del Subcomandante Marcos y del EZLN sobre la Historia. *México: Centro de Información y Análisis de Chiapas, (CIACH), 1999.*
LE BOT, Yvon. *Le rêve zapatiste.* Paris, Seuil, 1997.

NAVARRO, Luis Hernández & HERRERA, Ramón Vera. *Acuerdos de San Andrés.* México, Ediciones Era, 1998.
PREFEITURA MUNICIPAL DE BELÉM. *Memória: II Encontro Americano pela Humanidade e Contra o Neoliberalismo – com as mensagens inéditas de abertura e encerramento do subcomandante insurgente Marcos.* Belém, Coordenadoria de Relações Internacionais, 2002.
RAMONET, Ignacio. *Marcos: la dignité rebelle – conversations avec le sou-commandant Marcos.* Paris, Galilée, 2001.
SUBCOMANDANTE MARCOS. "Da cultura underground à cultura de resistência". In *Projeto História: Revista do Programa de Estudos Pós-Graduados em História e do Departamento de História da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo n.22.* São Paulo, EDUC, 2001.
SUBCOMANDANTE MARCOS. *Relatos del Viejo Antonio.* Centro de Información y Análisis de Chiapas, 1998.
SUBCOMANDANTE MARCOS. *Don Durito de la Lacandona*. México, Centro de Información y Análisis de Chiapas, A.C. (CIACH), 2005.
SUBCOMANDANTE MARCOS; TAIBO II, Paco Ignacio. *Muertos incomodos (falta lo que falta).* San Cristóbal de las Casas, Ediciones Piratas, 2005.

* Existe uma versão traduzida para o português de grande parte dos comunicados do EZLN (1994-2004) num CD-ROM de Emílio Gennari.

Jornais consultados:

Folha de São Paulo
Jornal da Tarde
O Estado de São Paulo
La Jornada
Le Monde Diplomatique
Jornal dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
La Rebelión
Jornal Brasil de Fato
A Palavra Latina

Revistas consultadas:

Revista Sem Terra
Revista *Chiapas*
Caros Amigos
Teoria & Debate
Atenção!
Nossa América
Revista Marxista nº. 8 (1999).
Praga
Novos Estudos Cebrap nº. 50 e 58.

Estudos Avançados USP nº. 31.
Observatório Social de América Latina – Consejo Latinoamericano de Ciências Sociales
Locas – Cultura y Utopías. n. 2, 2001.
Espejo
Veja
Época
Rebeldia
Proceso

Vídeos e CDs:

Chiapas: la Otra Guerra, 1994, Dur: 43'.
Viaje al centro de la selva: memorial zapatista (enero-agosto 1994) Direccion: Epigmenio Ibarra. México 1994 Grupo Argos.
"Ocupar, Resistir e Produzir" produzido por MST e *Comitê Catoloque Contre la Faim et Pour le Développmént*. Realização: Tambke Filmes, Rio de Janeiro, 1997.
Terra para Rose: Tetê Moraes. Dur. 84min. 35 mm.
O Sonho de Rose, 10 anos depois. Direção: Tetê Moraes, BRA/2001, Dur: 92'.
Chiapas: Historia Inconclusa. México, 2001.
Crónica de una rebelión. México – sem data.
Los ultimos zapatistas: heroes olvidados. México, 2001.
MST. *CD arte em movimento.* Discograf Gravações, 1998.
SPENCER, Daniela. (coord.). *Guerra Fría y guerrilla en México: guía de acceso al archivo de la Dirección de Investigaciones Políticas y Sociales (AGN).*CD-ROM. México, CIESAS, 2000.
Antologia musical zapatista. (8 volumes). Cantos de Rebeldia, 2006.

ANEXOS

FONTE: INEGI (Para Entender Chiapas, 1997).

FONTE: INEGI (Para Entender Chiapas, 1997).

FONTE: GOBIERNO DEL ESTADO DE CHIAPAS (Para Entender Chiapas, 1997).

Paisagens I

Comunidade indígena em Chiapas. Foto de Mariela Vergara, 2005.

Ejido **indígena em Chiapas. Foto de Mariela Vergara, 2005.**

Paisagens II

Acampamento do MST no Pará. Foto Francisco Rojas, 2003.

Assentamento Luis Nunes (BA), 2003. Foto de Francisco Rojas

“Povos-Novos”
Militantes do MST
Fotos de Francisco Rojas, 2005.

Vozes da Terra I

Trechos da entrevista realizada pelo autor com a moradora do Assentamento Pirituba, no município de Itapeva (SP), Vanluza Werneck Ramos. A “história de vida” desta militante do MST está publicada em: IOKOI, Zilda Márcia Grícoli (et al). *Vozes da terra: histórias de vida dos assentados rurais de São Paulo.* São Paulo: Fundação Itesp, 2005, p. 41-46.

Maria Bonita, companheira de Lampião, e outra cangaceira. Maria Bonita “emprestou” seu nome a um acampamento do MST em Poço Redondo – SE.

Antes eu conhecia a história de Lampião como uma coisa muito ruim! Só que depois, estudando a história, eu vi que o Lampião perdeu, morreram ele e Maria Bonita, porque eles não tiveram condição de unir o povo deles. E nem acredito muito que Lampião fizesse todo o mal que o pessoal diz que ele fez. Acho que o único mal que ele fez foi roubar as mulheres dos outros. Mas e se elas quiseram? Acho que não foi mal nenhum. Mas eu vejo a história do Lampião, ele fez com que acendesse a primeira chama da luta, que o pessoal visse, foi o primeiro a ver que a coisa estava errada! Porque não é de hoje que a coisa vem errada! Acho que Lampião foi o primeiro a dizer assim: “Oh, alguma coisa está errada. Mesmo que eu vá morrer, vou fazer alguma coisa”. Porque agora eles colocam na televisão que Lampião era muito mau, que ele sozinho deu conta de não sei quantos, matou não sei quantos! Ele queria, ele tinha uma perspectiva de vida, ele queria alguma coisa de melhor que o pessoal da época não deixava. Não deixou. Porque perseguição é assim.Os caras, lá, os poderosos, são mesma coisa que cachorro brigando. Porque cachorro, quando tá brigando, ele tá apanhando, apanha mais porque os outros vêm em cima. Pra mim, esse tal de Lampião foi isso. Como ele era mais fraco, todo mundo foi em cima, perseguindo, perseguindo, até que pegaram ele. Demoraram ainda.

Canudos como "primeiro acampamento de sem-terra".

Canudos também! Já pensou, um povinho como de Canudos o trabalho que deu! Então a gente vê! Eu sempre vejo filme na televisão, temos que conversar a história do filme. Porque o filme mostra de um jeito, mas você tem que refletir de outro. Ele tem ali uma mínima história. Uma mínima verdade na história. Quer dizer, a mínima verdade na história! A história está acontecendo ali, mas você vai ter que pegar a verdade dela. E Canudos foi de uma forma assim...foi pior que a história de Lampião! E foi uma perseguição até religiosa. Porque ele tinha aquela maneira de crença dele e não era aceito! Porque tinha a ver também com a tomada da terra. Foi muito...com aquela terra. Então a gente vê uma semelhança muito grande também. Nós admiramos muita gente na história. Tem a Margarida, Che Guevara, tem o Manoel da Terra, etc... Margarida é a mulher que estava defendendo o direito trabalhista de carteira assinada na época que os grandões não queriam assinar a carteira, porque se comprometia com os empregados. Margarida era uma sindicalista que trabalhou muito pelo País, por isso ela foi morta. Também ela é admirada e é tida como heroína. Nós amamos todos eles. São exemplo e como nós somos uma variedade, como se fosse um jardim de flor, eu ou você vamos nos inspirar num deles, vamos nos espelhar neles ou semelhantes ou no espírito deles, sei lá! E a gente tem como referência e até como costume nosso. É como se fosse a mesma mística que estávamos falando, é que todas as coisas, assim, que tem um nome, por exemplo, essa horta vai ter um nome, que já está mais ou menos escolhido e é o de Laudionor de Souza, que era o antigo proprietário e também não deixava de ser uma pessoa muito importante para nós e que fatalmente foi acidentado. Ele e a mulher morreram num acidente de carro e a gente ainda não nos acostumamos com isso. Eu acho que essas pessoas que a gente se inspira muito, elas vivem em nós pela fé, pelo amor, pela lembrança, pelo carinho. Elas ainda vivem.

Vozes da Terra II

Trechos da entrevista com João Martiniano, morador do Assentamento Reunidas no município de Promissão (SP). A entrevista completa encontra-se em: IOKOI, Zilda Márcia Grícoli (et al). *Vozes da terra: histórias de vida dos assentados rurais de São Paulo.* São Paulo: Fundação Itesp, 2005, p. 192-196.

Reunião das Ligas Camponesas na década de sessenta.

Eu participei das Ligas Camponesas, mas essa luta atual é muito mais ampliada. A luta do MST é muito bem amarrada, é uma luta bem considerada. Naquela época, as Ligas Camponesas não tinham uma ligação com outras entidades, vamos dizer assim, capacitadas. Hoje o Movimento dos Sem Terra amarrou todos os pontos, entende? O Movimento dos Sem Terra pegou todos pontos-chave para ampliar a luta. Não tem quem acabe com o MST. Não tem um cara de poder que chegue assim e fale: "Não, isso aqui vai acabar e pronto!" Não tem mais não senhor. O Movimento dos Sem Terra manda e não pede. Antigamente não era assim. A Liga Camponesa era uma coisa que se a pessoa tivesse coragem pra entrar entrava. Só que não tinha pessoas que chegavam assim e falavam: "Vamos fazer isso e vamos fazer de novo e de novo". Hoje o Movimento dos Sem Terra chega e faz. Não dá para negar que nossa luta é justa.

Você já pensou se o MST tivesse que levar esse tanto de gente pra uma cidade, pra uma favela? Essa gente que não acaba mais ia fazer o que? Roubar? Porque comer, a gente tinha que comer. E aqui não, aqui nós estamos, aqui nós trabalhamos, aqui nós descansamos, pescamos, tranqüilos... Então eu acho que agora somos maiores que as Ligas Camponesas. Porque a reforma agrária é uma coisa para dar sossego pra pobreza. Os que estão na favela, nessas grandes cidades, tinham que saber o tanto de fazenda que tem por aí grilada! Se desse quatro a cinco alqueires de terra pra cada pessoa trabalhar, a coisa virava era outra coisa. No país brasileiro e em todo canto. Quanta terra tem na Amazônia, quanto terra tem no Pará, Mato Grosso, Rondônia, sem ninguém! Uma terra que é um absurdo de boa. Sem produzir nada, só criando cobra, criando imundície. Os poderosos não dão fé disso aí. Escondem. Mas a terra pro negócio sobra. Para eles, toda terra é para negócio.

João Martiniano participou das Ligas Camponesas e pertence ao MST. Foto de Francisco Rojas, 2004.

Em 1964, na época do golpe militar, eu entrei na reforma agrária. Fui escolhido pra não morrer. Escapei da morte. Por isso eu estou aqui contando a história. Eu estava lutando pela terra não é porque eu queria ser bandido. Eu só queria a terra. Naquela época nós não tínhamos movimento sem-terra. Era época do golpe militar. Foi quando entrou o Figueiredo que fez aquele absurdo com o povo. Aí a gente andou se escondendo, mas o que é de Deus e o que é do homem, o bicho não come. Hoje nós temos o Movimento dos Sem Terra aí, dando a maior prioridade pro trabalhador. Mas ainda hoje a gente tem que ter muito cuidado. A gente tem que andar com o pé maneiro. Tem que saber onde entra e onde sai. Antigamente já tinha muita falsidade, mas hoje não é só falsidade. Quando você pensa que não, já aconteceu. Por isso a gente tem que evitar fazer certas coisas e idéias porque a gente já é condenado. Já temos um passado. A própria polícia federal acha que somos suspeitos. Eu ainda não confio em qualquer pessoa por isso. Todo mundo está vendo o que está acontecendo com os companheiros da gente. Repressão. Por isso a luta naquele tempo era escondida, mas hoje não é mais. Hoje não é mais! Hoje nós, do Movimento Sem Terra, somos muito respeitados, nem se compara com aquele tempo!

Bien locos
Utopias zapatistas

Vamos soñando cada día y cada sueño que se nos aparece, vemos cómo realizarlo. Un sueño podía ser la pura vía de las armas. Pero no fue. Fue uno, fue parte de los sueños. Los otros sueños los realizamos conforme los fuimos soñando. [...] Esto no está planeado, sino se presenta de repente. Entonces nosotros actuamos inmediatamente. [...] Nosotros hemos estado soñando cosas, soñando cosas, soñando cosas. Y se llevan a cabo esos sueños. [...] Cuando decimos que lo vamos a hacer, lo hacemos. A veces decimos que hacemos puras locuras. Pero es que para ser locos, salimos bien locos. Somos unos locos bien hechos locos.
Comandante Tacho, do EZLN, in: VOS, Jan de. *Una tierra para sembrar sueños. Historia reciente de la Selva Lacandona.* México: FCE, CIESAS, 2002, p. 341.

“Os nossos sonhos andam pelos campos montados em nossos sentimentos. Visitam lugares, abraçam nossos filhos, beijam as pessoas de quem gostamos e voltam para descansar e produzir, como a chuva, folhas e flores de rebeldia dentro de nosso coração”.
Um poeta anônimo do MST

Casal no acampamento “Camilo Torres”. Foto de Francisco Rojas, 2005.

Valores que deve cultivar um lutador do povo:

1. O valor da solidariedade
2. O valor da indignação
3. O valor do compromisso
4. O valor da coerência
5. O valor da esperança
6. O valor da confiança
7. O valor da alegria
8. O valor da ternura
9. O valor da mística em forma de utopia
10. O valor dos símbolos

BOGO, Ademar. *Lições da luta pela terra*. Salvador: Memorial das Letras, 1999.

A força da religião

Mural com imagens religiosas em território zapatista, Chiapas.
Foto retirada de http://www.enlacezapatista.ezln.org.mx/

Placa no caminho de Assentamento Irmã Alberta (SP). Foto do autor, 2003.

Cerimônias Rebeldes

"Mística" de casamento sem-terra no Assentamento Palmares – BA
Foto retirada de http://www.mstbahia.galeon.com/casga.htm

O subcomandante Marcos recebe uma cópia de antigos códices maias de antropólogos, artistas e religiosos numa atividade da "outra campanha" na Cidade do México. Foto do autor, 2006.

O combate da mídia

Um dos principais líderes, ideólogo e porta-voz do MST, João Pedro Stédile, nasceu no Rio Grande do Sul em 1954. Filho de pequenos agricultores, fez pós-graduação em economia no México na mesma época em que o futuro subcomandante Marcos (nascido supostamente em 1957) dava aulas de filosofia. O ministro da integração nacional do governo Lula, Ciro Gomes, no jornal o GLOBO de 4 de abril de 2003, disse: "*Stédile gosta de imitar o comandante Marcos. Ele é economista e fica mandando e-mails por aí*".

Demonização do MST e vinculação com os "terroristas" zapatistas.
Junho de 1998.

Em março de 2006, militantes do MST e da Via Campesina (em sua maioria mulheres), com o rosto coberto *a la zapatistas*, "destruíram" mudas experimentais de eucaliptos transgênicos em protesto contra o "deserto verde" representado pela empresa multinacional Aracruz. O articulista Arnaldo Jabor deu o tom das críticas aparecidas na 'grande mídia':

"*Ando com uma vontade de vomitar, diante de fatos como o daquelas vagabundas do MST destruindo 20 anos de pesquisas da ARACRUZ com o suíno do Stédile dizendo que são heroínas, ele, criado por bispos ignorantes da Pastoral da Terra (aliás, ninguém vai prender esse cara?)*". Jornal O GLOBO de 14 de abril de 2006.

Identidade e ideologias “híbridas”

Rafael Sebastián Guillén, o suposto subcomandante Marcos:
o governo tenta acabar com o mito por detrás do passa-montanha.

Los blancos lo acusan de ser negro. Culpable.
Los negros lo acusan de ser blanco. Culpable.
Los auténticos lo acusan de ser indígena. Culpable.
Los indígenas traidores lo acusan de ser mestizo. Culpable.
Los machistas lo acusan de ser feminista. Culpable.
Las feministas lo acusan de ser machista. Culpable.
Los comunistas lo acusan de ser anarquista. Culpable.
Los anarquistas lo acusan de ser ortodoxo. Culpable.
Los anglos lo acusan de ser chicano. Culpable.
Los antisemitas lo acusan de ser projudío. Culpable.
Los judíos lo acusan de ser proárabe. Culpable.
Los gobiernistas lo acusan de ser oposicionista. Culpable.
Los reformistas lo acusan de ser ultra. Culpable.
Los ultras lo acusan de ser reformista. Culpable.
La “vanguardia histórica” lo acusa de apelar a la sociedad civil y no al proletariado. Culpable.
La sociedad civil lo acusa de perturbar su tranquilidad. Culpable.
La Bolsa de Valores lo acusa de arruinarle el almuerzo. Culpable.
El gobierno lo acusa de provocar el aumento en el consumo de antiácidos en las secretarías de Estado. Culpable.
Los serios lo acusan de ser bromista. Culpable.
Los bromistas lo acusan de ser serio. Culpable.
Los adultos lo acusan de ser niño. Culpable.
Los izquierdistas ortodoxos lo acusan de no condenar a los homosexuales y lesbianas. Culpable.
Los teóricos lo acusan de práctico. Culpable.
Los prácticos lo acusan de teórico. Culpable
Todos lo acusan de todo lo malo que les pasa. Culpable.

Trecho da “*carta de Marcos sobre los tambores de la sociedad civil*”, de 5 de março de 1995, em que o dirigente guerrilheiro “simula” seu próprio julgamento.

<u>Viver pela pátria, morrer pela liberdade!</u>

Contingente "José Maria Morelos y Pavón" durante ato zapatista em Chiapas.
Foto do Centro de documentação Xojobil.

O processo político da independência mexicana, pluriétnico e multisocial, ocorrido entre 1808 e 1821 envolveu várias camadas sociais inclusive índios, camponeses e pobres. O padre Miguel Hidalgo y Costillo considerado o "libertador do México" reuniu um exército de índios e camponeses para lutar pela independência mexicana. Seu lema era: "*Viva a América e morra o mau governo! Viva Nossa Mãe de Guadalupe*!" A popularidade do seu movimento foi imediata. Os insurgentes se apoderaram da cidade de San Miguel el Grande onde adotaram por bandeira o estandarte da Virgem de Guadalupe. Cresceram com espantosa rapidez. Hidalgo foi designado Capitão Geral de América. Em 28 de outubro de 1810, apenas seis semanas depois do início explosivo do movimento independista, 80.000 insurgentes já estavam a poucos quilômetros da Cidade do México. Com a morte de Hidalgo, o também padre e seu ex-aluno José Maria Morelos y Pávon assumiu a liderança da insurgência escolhendo comandantes capazes, como Vicente Guerrero. Morelos convocou o Congresso Constituinte em setembro de 1813 onde leu seu célebre discurso "*Sentimiento de la Nación"* já sob o título de "*siervo de la nación y Generalísimo de las Armas de la América Septentrional"*. Sobre o processo de independência no mexicano, Octavio Paz escreveu que:

> La guerra de Independencia fue una guerra de clases y no se comprenderá bien su carácter si se ignora que, a diferencia de lo ocurrido en Sudamérica, fue una revolución agraria en gestación. Por eso el Ejército (en el que servían los 'criollos' como Iturbide), la Iglesia y los grandes propietarios se aliaron a la Corona española. Esas fuerzas fueron las que derrotaron a Hidalgo, Morelos y Mina.

PAZ, Octavio. *O labirinto da solidão e post scriptum.* Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1984, p. 54.

Aqui estamos nós, os mortos de sempre, morremos outra vez, mas agora para viver.
Palavra-de-ordem do EZLN

***

Cabeças e objetos de cangaceiros em exposição.

Única foto do Conselheiro já sem vida.

"Historicamente, os líderes insurrecionais não terminavam muito bem: da mesma forma que o Conselheiro, dois dos maiores rebeldes dos séculos anteriores – Zumbi no XVII e Tiradentes no XVIII (seguidos por Lampião no século XX) – tiveram suas cabeças decepadas e expostas na ponta de lanças, ato esse praticado por aqueles que representavam a lei".
LEVINE, Robert. *O sertão prometido: o massacre de Canudos no nordeste brasileiro.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1995, p. 80.

O mito Zapata

Funeral de Emiliano Zapata.

No documentário “*Los ultimos zapatistas: heroes olvidados*”, de 2001, podemos ver como muitos velhos camponeses, veteranos da revolução mexicana, não acreditam na morte de Zapata. Uma das explicações dadas é que Zapata “se foi para Arábia, onde tinha família”, outra, diz que se “refugiou nas selvas de Chiapas”. Eduardo Galeano tem um bonito texto sobre a morte do “homem que ensinou aos camponeses que a vida não é somente esperar”:

> Teria de ser à traição. Mentindo amizade, um oficial do governo o leva para armadilha. Mil soldados estão esperando por ele, mil fuzis o derrubam do cavalo. Depois é trazido para Cuautla. Mostram-no de barriga para cima. Os camponeses acodem de todas as comarcas. O silencioso desfile dura vários dias. Ao chegar frente ao corpo, param, tiram o chapéu, olham cuidadosamente e negam com a cabeça. Ninguém acredita – falta uma verruga, sobra uma cicatriz, esta roupa não é dele, pode ser de qualquer um esta cara inchada de tanta bala.
> Os camponeses cochicham sem pressa, colhendo palavras como milho:
>
> “Dizem que foi embora com um compadre para a Arábia”.
> “Que nada, que o chefe Zapata não foge”.
> “Foi visto pelas montanhas de Quilamula”.
> “Eu sei que dorme numa cova do Morro Preto”.
> “Ontem à noite, o cavalo estava bebendo no rio”.
>
> Os camponeses de Morelos não acreditam, nem acreditarão nunca, que Emiliano Zapata possa ter cometido a infâmia de morrer e deixá-los sozinhos.

GALEANO, Eduardo. *Memória de fogo 3: o século do vento.* Porto Alegre, L&P, 1998.

TUDO RENASCE
Ademar Bogo

Se ouvires um grito bem alto
Cortando o espaço...
É o comandante Guevara
Mandando um aviso.
Que nas asas do tempo
Sobrevivem os ideais
Não se morre jamais

É a luta do povo
Fazendo de novo
O Che renascer.
Pátria ou morte é o grito
E o gesto bonito
É lutar pra vencer.

De que adiantou o Tio Sam
Querer ser mais forte
Pensando que a morte
Levava consigo a ousadia.
Achava que um corpo sem mãos
Perderia o norte
Esqueceu do suporte
Que é o coração que alimenta a utopia.

E o tempo apontou o lugar
Onde estavam seus ossos
Denunciando o carrasco
Que quis lhe vencer.
Do que lhes valeu
Matar o Comandante
Se na selva distante
Renasceu Zapata e o povo quer ver.

MST. O legado de Che Guevara. *Jornada de solidariedade e de trabalho voluntário.* São Paulo, sem data, p. 43.

"Seguiremos nascendo rebeldes pelos mortos na luta". Bandeira de zapatistas em San Cristóbal de Las Casas, 2006. Foto do autor.